

Class 230.02 R Book L112
V.4

General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

EX LIBRIS
Leicester Crosby Lewis, S.T.D.
G. T. S. 1912
VICAR OF ST. LUKE'S CHAPEL
TRINITY PARISH, NEW YORK
1945-1949



LEÇONS

DE

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

DU MÊME AUTEUR

LETTRES A UN ÉTUDIANT SUR LA SAINTE EUCHARISTIE. 1 vol. in-12, 3^e édition.

LEÇONS DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

DOGMATIQUE SPÉCIALE

Tome I. — **Dieu.** — La Très Sainte Trinité, le Verbe Incarné, le Christ Rédempteur. 1 vol. in-8°, 4^e édition,

Tome II. — **L'Homme.** — La Justice originelle, le Pêché originel, la Grâce, la Gloire ou la Damnation. 1 vol. in-8°, 3^e édition.

Ces deux premiers volumes ont été couronnés par l'Académie Française.

Tome III. — **Les Sacrements.** — Le Baptême. — La Confirmation. 1 vol. in-8°.

LEÇONS
DE
THÉOLOGIE DOGMATIQUE

PAR

L. LABAUCHE

Professeur au Séminaire de Saint-Sulpice

DOGMATIQUE SPÉCIALE

TOME IV

LES SACREMENTS

L'EUCCHARISTIE

PARIS

BLOUD ET GAY, ÉDITEURS

3, RUE GARANCIÈRE, 3.

35, CALLE DEL BRUCH, BARCELONE.

1918

Tous droits réservés

GENERAL THEO SEM
LIBRARY
NEW YORK

230.02R
L112
V.4

114602

NIHIL OBSTAT :

Parisiis, die 12^a Septembris 1918.

Ad. TANQUEREY,
Censor deputatus.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 17^a Septembris 1918.

† LEO ADOLPHUS Card. AMETTE,
Archiep. Parisiensis.

AVANT-PROPOS

Voir le prochain en Dieu, c'est le voir tout entier, en rapport avec Dieu, son Créateur, son Rédempteur, son Sanctificateur. Estimer le prochain en Dieu, c'est voir en lui, en particulier, cet homme pour le salut duquel le Verbe de Dieu fait chair a vécu parmi nous, comme l'un d'entre nous, et s'est rendu obéissant jusqu'à la mort de la croix : c'est voir en lui cet homme que l'Esprit de Dieu enveloppe d'une Providence surnaturelle pleine de sollicitudes, toute bonne, tout affectueuse, toute maternelle. Aimer le prochain en Dieu, c'est se plaire en lui, ainsi vu et ainsi apprécié, et c'est, par suite, se dépenser pour lui, collaborant à l'action de l'Esprit-Saint en lui, avec la même affection, avec le même zèle, avec la même persévérance. Ainsi, voir, estimer, aimer le prochain en Dieu, ce n'est pas voir, estimer et aimer en lui l'homme seul, comme ce n'est pas voir, estimer et aimer en lui le seul rapport avec Dieu. Ce serait là deux excès. L'artiste qui contemple l'œuvre qu'il vient de produire, dans son rapport avec l'idéal qu'il en a conçu, ne contemple pas seulement son œuvre, ni seulement la ressemblance de son œuvre avec l'idéal : il contemple l'œuvre tout entière, en rapport avec l'idéal qu'il s'est fait. Celui qui admire, dans le fils d'un héros, tombé au champ d'hon-

neur, les traits, l'intelligence, le courage, en un mot, la vive image de son père, n'admire pas que l'enfant, ou que la similitude de cet enfant avec son père : il admire l'enfant, en relation avec son père. De même le chrétien voit, estime, aime le prochain tout entier, en rapport avec Dieu. Il le considère non pas abstraitement, mais aussi concrètement que possible. Se comporter de la sorte vis-à-vis du prochain, c'est aller à lui par la foi agissant par la charité. Telle est la vie de relation que le christianisme a apportée sur la terre ; c'est cette grande nouveauté qui frappait tant les païens, et qui leur faisait jeter ce cri d'étonnement, à la vue des premiers chrétiens : « Voyez comme ils s'aiment ! »

Or cette vie de la foi qui agit par la charité, l'eucharistie a été instituée par le divin Sauveur pour l'alimenter, en chaque âme fidèle, c'est-à-dire pour la soutenir, pour la développer, pour la réconforter, pour lui donner un exercice facile. Telle est l'efficacité de cette divine nourriture qu'elle peut transformer spirituellement l'âme fidèle jusqu'à la conformer au Christ, dans ses pensées, dans ses sentiments, dans ses actions, établissant, entre elle et lui, la charité la plus vive, l'amitié la plus douce. Et ce merveilleux effet, l'eucharistie est capable de la produire dans le cœur de tous les chrétiens qui la reçoivent, avec de bonnes dispositions, au point de les réunir tous dans le Christ. Si, par le baptême, tous les chrétiens sont unis en un même corps, dont ils sont les membres et dont le Christ est la tête, c'est par l'eucharistie que la réunion de tous les chrétiens dans le Christ trouve sa pleine réalisation. Alors, ils deviennent « concorporels » ou « consanguins au Christ », comme dit saint Cyrille de Jérusalem¹ ; selon l'expres-

1. Catech. XXII (mystag. iv) ; P. G., XXXIII, 1100.

sion de saint Augustin, « ils deviennent ce qu'ils reçoivent, ils deviennent le corps du Christ¹. »

L'eucharistie est donc le grand sacrement de notre unité, le sacrement qui symbolise et qui opère la réunion de tous les chrétiens dans le Christ. Aussi, sommes-nous heureux de publier ces Leçons sur l'eucharistie, à la fin de cette grande guerre qui vient de bouleverser le monde civilisé. Nous les dédions particulièrement à tous les Jeunes de notre pays que les combats ou que les surmenages ou que les épreuves ont fatigués autant physiquement que moralement. Puissent-elles contribuer à leur faire mieux connaître, à leur faire mieux aimer le grand mystère de la foi catholique. Le connaissant mieux, l'aimant mieux, ils n'hésiteront pas à communier souvent. Le sacrement de l'eucharistie les soutiendra, les fortifiera, les reconfortera : il les réunira tous dans le Christ par le lien d'une même foi et d'un même amour. Chacun sera porté davantage à voir son prochain en Dieu, à estimer son prochain en Dieu, à aimer son prochain en Dieu. Il en résultera une humanité meilleure, parce qu'elle sera plus chrétienne.

L. LABAUCHE.

Kermaria, en Plougasnou (Finistère), le 16 juillet 1918,
en la fête de Notre-Dame du Mont-Carmel.

1. Sermo CCXXIII; P. L., XXXVIII, 1099.

LES SACREMENTS

III

L'EUCHARISTIE

Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour nous racheter de l'esclavage du péché. Et il nous a rachetés de cet esclavage par une vie toute de sacrifices, terminée par le sacrifice sanglant du Calvaire.

Il ne s'en est pas tenu à cette œuvre. Depuis les origines chrétiennes, chaque jour, sur nos autels, il n'a pas cessé de renouveler le sacrifice du Calvaire, non plus d'une manière sanglante, mais d'une manière non sanglante, reproduisant son offrande, mis dans un état extérieur de mort, son corps séparé de son sang mystiquement, son corps présent sous les apparences du pain et son sang présent sous les apparences du vin, afin que nous mangions son corps et que nous buvions son sang, et qu'ainsi incorporés en lui, nous participions aux fruits du sacrifice de la croix, nous soyons sanctifiés.

De même donc que le Verbe s'est fait chair pour nous racheter par le sacrifice du Calvaire, de même encore il se sacrifie sur nos autels, pour que nous nous incorporions en lui, dans la communion réelle à sa chair, afin que nous ayons la vie éternelle ou le salut.

Dès lors, on voit les deux aspects du mystère eucharistique, dont l'un en fait un sacrifice, et dont l'autre en fait un sacrement. Et l'on voit aussi l'harmonieuse unité qui existe entre le sacrifice et le sacrement. Le Christ renouvelle l'offrande du Calvaire, mis dans un état extérieur de mort, son corps séparé de son sang mystiquement, son corps présent sous les apparences du pain, et son sang présent sous les apparences du vin : voilà le *sacrifice*. Dans cet état extérieur de mort, le Christ est mangé par le fidèle, qui, incorporé à son Sauveur, obtient la vie en lui : voilà le *sacrement*. De plus, le sacrifice et le sacrement sont les deux termes d'un seul et même acte : la transsubstantiation. En effet, c'est le changement de toute la substance du pain au corps du Christ, et de toute la substance du vin au sang du Christ, qui jette le divin Sauveur en cet état extérieur de mort, dans lequel il devient notre nourriture.

Le sacrifice eucharistique existe-t-il principalement en vue du sacrement, de même que l'Incarnation a eu lieu principalement en vue du sacrifice rédempteur? Il semble que oui, si l'on se réfère à la volonté expresse du Sauveur. Non seulement il a institué en même temps le sacrifice et le sacrement de l'eucharistie ; mais encore, le soir de la cène, il s'est immolé en se rendant présent dans un état extérieur de mort, sous les apparences du pain et du vin, c'est-à-dire sous les apparences d'une nourriture et d'un breuvage. Il indiquait ainsi clairement qu'il se sacrifiait pour être reçu en nourriture et en breuvage. Puis, s'étant sacrifié, il a dit : « Mangez, buvez. »

Nous considérerons successivement le *sacrifice* et le *sacrement* de l'eucharistie, mais sans jamais perdre de vue les relations étroites qui les unissent. L'usage reçu est de traiter, d'abord, du sacrement, puis du sacrifice. Le sacrement est, en effet, le but du sacrifice : c'est au sacrement que revient la place principale. Pour la même raison, le sacrifice et le sacrement sont rangés sous le titre commun de sacrement de l'eucharistie.

Depuis le XII^e siècle surtout, le sacrement de l'eucharistie a été l'objet de grandes controverses, qui, il est vrai, ont visé moins le sacrement lui-même que son contenu, c'est-à-dire, en les énumérant selon l'ordre chronologique, soit la transsubstantiation, soit la présence réelle, soit l'institution divine de l'eucharistie. A les exposer dans le cadre même du sacrement, on risque d'être obligé ou de les trop écourter, ou d'envelopper le dogme du sacrement dans des discussions qui ne le regardent pas directement. Aussi, pour éviter ces difficultés, est-il préférable de placer l'étude de ces questions avant celle du sacrement lui-même, en les distinguant les unes des autres, et en les distribuant plutôt selon un ordre logique que selon un ordre chronologique.

D'où la division de ces *Leçons* sur le sacrement de l'eucharistie en cinq chapitres :

Chapitre I^{er}. — *L'institution de la sainte Eucharistie.*

Chapitre II. — *La présence réelle.*

Chapitre III. — *La transsubstantiation.*

Chapitre IV. — *Le sacrement de l'Eucharistie.*

Chapitre V. — *Le sacrifice eucharistique.*

CHAPITRE PREMIER

L'INSTITUTION DE LA SAINTE EUCHARISTIE

Les réformateurs du xvi^e siècle avaient nié soit la présence réelle, soit la transsubstantiation et le caractère sacrificiel de la messe ; mais ils n'avaient pas hésité à attribuer au Christ l'origine de l'eucharistie. Cette position, les protestants ont continué de la maintenir jusqu'au commencement du xix^e siècle. Depuis quelques années, au contraire, les critiques rationalistes mettent en cause le fait même de l'institution de l'eucharistie par le Christ. Aussi, dans le premier chapitre de ces *Leçons*, sommes-nous obligé d'*examiner la valeur des théories qu'ils ont émises*. Avant d'entrer en discussion, il convient de rapporter, dans leur ordre logique, les *principaux documents* sur lesquels elle porte.

ARTICLE I^{er}

Les textes eucharistiques du Nouveau Testament.

Description générale. — Les textes eucharistiques du Nouveau Testament peuvent se répartir en deux séries : les uns se réfèrent à la *vie du Sauveur*, les autres à l'*histoire de l'Église primitive*. A la première catégorie appartiennent le chapitre vi de l'Évangile selon saint Jean, les récits de l'institution de l'eucharistie, ainsi que la relation du rite dont s'est

servi le Christ ressuscité pour se faire reconnaître des disciples d'Emmaüs. La seconde série comprend plusieurs passages des Actes des Apôtres, une citation de la première épître aux Corinthiens, et une autre de l'épître aux Hébreux. En ces divers endroits, il est question de l'usage de l'eucharistie chez les premiers chrétiens.

Le chapitre VI de l'Évangile selon saint Jean. — Le chapitre vi de l'Évangile selon saint Jean se divise naturellement en trois parties. La première contient le récit des faits qui précédèrent le discours. La seconde rapporte le discours de la promesse de l'eucharistie. La troisième donne l'impression que produisit le discours sur les assistants.

1. Les faits qui précédèrent le discours, §§ 1-25.

1. Jésus s'en alla ensuite de l'autre côté de la mer de Galilée ou de Tibériade.

2. Et une foule nombreuse le suivait, parce qu'elle voyait les miracles qu'il opérait sur ceux qui étaient malades.

3. Jésus monta sur la montagne, et là il s'assit avec ses disciples.

4. Or, la Pâque, la fête des Juifs, était proche.

5. Jésus donc ayant levé les yeux, et voyant qu'une grande foule venait à lui, dit à Philippe : « Où achèterons-nous du pain pour que ces gens aient à manger? »

6. Il disait cela pour l'éprouver, car lui, il savait ce qu'il devait faire.

7. Philippe lui répondit : « Deux cents deniers de pain ne suffiraient pas pour que chacun en reçoive un morceau. »

8. Un de ses disciples, André, frère de Simon-Pierre, lui dit :

9. « Il y a ici un jeune homme qui a cinq pains d'orge et deux poissons; mais qu'est-ce que cela pour tant de monde? »

10. Jésus dit : « Faites-les asseoir. » Il y avait beaucoup d'herbe en ce lieu. Ils s'assirent donc, au nombre d'environ cinq mille.

11. Jésus prit les pains, et ayant rendu grâces, il les distribua à ceux qui étaient assis; il leur donna de même des [deux] poissons, autant qu'ils en voulurent.

12. Lorsqu'ils furent rassasiés, il dit à ses disciples : « Recueillez les morceaux qui restent, afin que rien ne se perde. »

13. Ils les recueillirent, et remplirent douze corbeilles des morceaux qui étaient restés des cinq pains d'orge, après qu'ils eurent mangé.

14. Ces hommes, ayant vu le miracle que Jésus avait fait, disaient : « Celui-ci est vraiment le Prophète qui doit venir dans le monde. »

15. Sachant donc qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi, Jésus se retira de nouveau, seul, sur la montagne.

16. Le soir venu, les disciples descendirent au bord de la mer;

17. Et, étant montés dans une barque, ils traversaient la mer dans la direction de Capharnaüm. Il faisait déjà nuit, et Jésus ne les avait pas encore rejoints.

18. Cependant la mer, soulevée par un grand vent, était agitée.

19. Quand ils eurent ramé environ vingt-cinq à trente stades, ils virent Jésus marchant sur la mer et s'approchant de la barque; et ils eurent peur.

20. Mais il leur dit : « C'est moi, ne craignez point. »

21. Ils voulurent donc le prendre dans la barque, et aussitôt la barque se trouva au lieu où ils allaient.

22. Le jour suivant, la foule qui était restée de l'autre côté de la mer, avait remarqué qu'il n'y avait là qu'une seule barque, et que Jésus n'y était point entré avec ses disciples, mais que ceux-ci étaient partis seuls.

23. D'autres barques, cependant, étaient arrivées de Tibériade près du lieu où le Seigneur, après avoir rendu grâces, leur avait donné à manger.

24. La foule donc, ayant vu que Jésus n'était pas là, ni ses disciples non plus, entra dans ces barques et se rendit à Capharnaüm pour chercher Jésus.

25. Et, l'ayant trouvé de l'autre côté de la mer, ils lui dirent : « Maître, quand êtes-vous venu ici? »

2. Le discours de la promesse de l'Eucharistie, §§ 26-59.

26. Jésus repartit et leur dit :

« En vérité, en vérité, je vous le dis, vous me cherchez, non parce que vous avez vu des miracles, mais parce que vous avez mangé des pains, et que vous avez été rassasiés. »

27. Travaillez, non pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui demeure pour la vie éternelle et que le Fils de l'homme vous donnera. Car c'est lui que le Père, à savoir Dieu, a marqué d'un sceau. »

28. Ils lui dirent : « Que devons-nous faire, pour faire les œuvres de Dieu? »

29. Jésus leur répondit et leur dit : « Voici l'œuvre que Dieu demande, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé. »

30. Ils lui dirent : « Quel miracle faites-vous donc, afin que nous le voyions, et que nous croyions en vous? Quelles sont vos œuvres? »

31. Nos pères ont mangé la manne dans le désert, ainsi qu'il est écrit : Il leur a donné à manger le pain du ciel. »

32. Jésus leur répondit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel : c'est mon Père qui vous donne le vrai pain du ciel.

33. Car le pain de Dieu, c'est le pain qui descend du ciel, et qui donne la vie au monde. »

34. Ils lui dirent donc : « Seigneur, donnez-nous toujours de ce pain. »

35. Jésus leur dit : « Je suis le pain de vie : celui qui vient à moi n'aura jamais faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif.

36. Mais, je vous l'ai dit, vous m'avez vu, et vous ne croyez point.

37. Tout ce que le Père me donne viendra à moi, et celui qui vient à moi, je ne le jetterai point dehors ;

38. Car je suis descendu du ciel pour faire, non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé.

39. Or la volonté du Père qui m'a envoyé, est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je les ressuscite au dernier jour.

40. Car c'est la volonté de celui qui m'a envoyé, que quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle ; et moi, je le ressusciterai au dernier jour. »

41. Les Juifs murmuraient à son sujet, parce qu'il avait dit : « Je suis le pain vivant, qui est descendu du ciel. »

42. Et ils disaient : « N'est-ce pas là Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère ? Comment donc dit-il : Je suis descendu du ciel ? »

43. Jésus leur répondit : « Ne murmurez point entre vous.

44. Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire ; et moi, je le ressusciterai au dernier jour.

45. Il est écrit dans les Prophètes : Ils seront tous enseignés par Dieu. Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement, vient à moi.

46. Ce n'est pas que personne ait vu le Père, sinon celui qui est de Dieu ; celui-là a vu le Père.

47. En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi a la vie éternelle.

48. Je suis le pain de vie.

49. Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts.

50. Voici le pain descendu du ciel, afin qu'on en mange et qu'on ne meure point.

51. Je suis le pain vivant, qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement ; [51^b] et le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour le salut du monde. »

52. Là-dessus, les Juifs disputaient entre eux, disant : « Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger ? »

53. Jésus leur dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous.

54. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour.

55. Car ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage.

56. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui.

57. Comme le Père qui est vivant m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra aussi par moi.

58. C'est là le pain qui est descendu du ciel : il n'en est point comme de [vos] pères qui ont mangé [la manne] et sont morts ; celui qui mange de ce pain, vivra éternellement. »

59. Jésus dit ces choses, enseignant en synagogue, à Capharnaüm.

3. L'impression produite par le discours, §§ 60-71.

60. Beaucoup de ses disciples, l'ayant entendu, dirent : « Cette parole est dure, et qui peut l'écouter? »

61. Jésus, sachant en lui-même que ses disciples murmuraient à ce sujet, leur dit : « Cela vous scandalise?

62. Et quand vous verrez le Fils de l'homme monter où il était auparavant?... »

63. C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie.

64. Mais il y en a parmi vous quelques-uns qui ne croient point. » Car Jésus savait, dès le commencement, qui étaient ceux qui ne croyaient point, et qui était celui qui le trahirait.

65. Et il ajouta : « C'est pourquoi je vous ai dit que nul ne peut venir à moi, si cela ne lui a pas été donné par mon Père. »

66. Dès ce moment, beaucoup de ses disciples se retirèrent, et ils n'allaient plus avec lui.

67. Jésus donc dit aux Douze : « Et vous, ne voulez-vous pas aussi vous en aller? »

68. Simon-Pierre lui répondit : « Seigneur, à qui irions-nous? Vous avez les paroles de la vie éternelle.

69. Et nous, nous avons cru et nous avons connu que vous êtes le Saint de Dieu. »

70. Jésus leur répondit : « N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous les Douze? Et l'un de vous est un démon. »

71. Il parlait de Judas, fils de Simon Iscariote, car c'était lui qui devait le trahir, lui, l'un des Douze.

Les récits de l'institution. — Les récits de l'institution de l'eucharistie sont au nombre de quatre. Les trois premiers appartiennent aux Évangiles synoptiques; le quatrième se trouve dans la première épître de saint Paul aux Corinthiens.

Si l'on regarde attentivement ces quatre relations, on s'aperçoit vite qu'elles forment deux groupes parallèles : d'un côté, saint Matthieu et saint Marc; de l'autre, saint Luc et saint Paul. Identiques en substance, ces deux groupes paraissent assez indépendants l'un de l'autre.

1^{er} groupe.

MATTH., XXVI, 17-30.

MARC., XIV, 12-26.

17. Le premier jour des Azymes, les disciples vinrent trouver Jésus, et lui dirent : « Où voulez-vous que nous préparions le repas pascal? »

18. Il leur dit : « Allez à la ville, chez un tel, et dites-lui : Le Maître te fait dire : Mon temps est proche, je ferai chez toi la Pâque, avec mes disciples. »

19. Les disciples firent ce que Jésus leur avait commandé, et ils préparèrent la Pâque.

20. Le soir étant venu, il se mit à table avec les Douze.

21. Pendant qu'ils mangeaient, il dit : « Je vous le dis en vérité, l'un de vous me trahira. »

22. Ils en furent profondément attristés, et chacun se mit à lui dire : « Est-ce moi, Seigneur? »

23. Il répondit et dit : « Celui qui a mis avec moi la main au plat, celui-là me trahira! »

24. Le Fils de l'homme s'en va, selon ce qui est écrit de lui; mais malheur à l'homme par qui le Fils de l'homme est trahi! Mieux vau-

12. Le premier jour des Azymes, où l'on immolait la Pâque, ses disciples dirent à Jésus : « Où voulez-vous que nous allions vous préparer ce qu'il faut pour manger la Pâque? »

13. Et il envoya deux de ses disciples et leur dit : « Allez à la ville; vous rencontrerez un homme portant une cruche d'eau, suivez-le. »

14. Quelque part qu'il entre, dites au maître de la maison : Le Maître te fait dire : Où est la salle où je pourrai manger la Pâque avec mes disciples? »

15. Et il vous montrera un grand cénacle meublé et tout prêt : faites-nous là les préparatifs. »

16. Ses disciples partirent et allèrent à la ville; et ils trouvèrent les choses comme il le leur avait dit, et ils préparèrent la Pâque.

17. Sur le soir, Jésus vint avec les Douze.

18. Pendant qu'ils étaient à table et mangeaient, Jésus dit : « Je vous le dis en vérité, un de vous me tra-

draît pour lui que cet homme-là ne fût pas né. »

25. Judas, qui le trahissait, prit la parole et dit : « Est-ce moi, Maître? » — « Tu l'as dit, » répondit Jésus.

26. Pendant qu'ils mangeaient, Jésus, ayant pris du pain, et prononcé la bénédiction, [le] rompit et le donna aux disciples, et dit : « Prenez, mangez, ceci est mon corps. »

27. Et ayant pris une coupe, et rendu grâces, il la leur donna, en disant : « Buvez-en tous,

28. Car ceci est mon sang, [le sang] de la [nouvelle] alliance, qui est répandu pour plusieurs, en rémission des péchés.

29. Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai avec vous, nouveau, dans le royaume de mon Père. »

30. Après le chant de l'hymne, ils s'en allèrent au jardin des Oliviers.

hira, celui qui mange avec moi! »

19. Et ils se mirent à s'attrister et à lui dire l'un après l'autre : « Est-ce moi? »

20. Il leur répondit : « C'est un des Douze, qui met avec moi la main dans le plat.

21. Pour le Fils de l'homme, il s'en va, ainsi qu'il est écrit de lui : mais malheur à l'homme par qui le Fils de l'homme est trahi! Mieux vaudrait pour cet homme qu'il ne fût pas né. »

22. Pendant qu'ils mangeaient, [Jésus], ayant pris du pain, et prononcé la bénédiction, [le] rompit et le leur donna, et dit : « Prenez, ceci est mon corps. »

23. Et ayant pris une coupe, et rendu grâces, il la leur donna, et ils en burent tous.

24. Et il leur dit : « Ceci est mon sang, [le sang] de la [nouvelle] alliance, qui est répandu pour plusieurs.

25. En vérité, je vous le dis, je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, dans le royaume de Dieu. »

26. Après le chant de l'hymne, ils s'en allèrent au mont des Oliviers.

2^e groupe.

LUC., XXII, 7-23.

7. Cependant arriva le jour des Azymes, où l'on devait immoler la Pâque.

8. Jésus envoya Pierre et Jean : « Allez, leur dit-il, nous préparer le repas pascal. »

I COR., XI, 2, 17-29.

2. Je vous loue de ce que vous vous souvenez de moi à tous égards, et de ce que vous retenez mes instructions, telles que je vous les ai données.

17. Mais... je ne vous loue pas de

9. Ils lui dirent : « Où voulez-vous que nous le préparions? »

10. Il leur répondit : « En entrant dans la ville, vous rencontrerez un homme portant une cruche d'eau ; suivez-le dans la maison où il entrera.

11. Et vous direz au maître de cette maison : Le Maître te fait dire : Où est la salle-où je mangerai la Pâque avec mes disciples?

12. Et il vous montrera un grand cénacle meublé : préparez-y ce qu'il faut. »

13. Ils partirent, et trouvèrent les choses comme il le leur avait dit ; et ils préparèrent la Pâque.

14. Lorsque l'heure fut venue, il se mit à table, et les douze Apôtres avec lui.

15. Et il leur dit : « J'ai ardemment désiré manger cette Pâque avec vous, avant de souffrir ;

16. Car je vous dis : je ne la mangerai plus, jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu. »

17. Et ayant reçu une coupe, et ayant rendu grâces, il dit : « Prenez cela, et partagez entre vous ;

18. Car je vous dis : je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu. »

19. Et, ayant pris du pain, [et] ayant rendu grâces, il [le] rompit, et [le] leur donna, en disant : « Ceci est mon corps, [19^b] qui est donné pour vous ; faites cela en mémoire de moi. »

20. [Il prit] de même la coupe, après le souper, en disant : « Cette coupe [est] la nouvelle alliance en mon sang, qui est répandu pour vous.

ce que vous vous assemblez, non pas pour vous améliorer, mais pour devenir pires.

18. Premièrement, quand vous vous réunissez en église, j'apprends, qu'il y a des scissions parmi vous...

20. Donc, quand vous vous réunissez en un même lieu, ce n'est pas manger le repas du Seigneur.

21. Car, en [guise de le] manger, chacun commence par prendre son propre repas, et l'un a faim quand l'autre s'enivre.

22. N'avez-vous pas vos maisons pour manger et boire? Ou méprisez-vous l'église de Dieu, et voulez-vous faire affront à ceux qui n'ont rien? Que vous dirai-je? Vais-je vous louer? Non, sur ce point, je ne vous loue pas.

23. Car moi j'ai appris du Seigneur, ce que je vous ai à mon tour enseigné, que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain.

24. Et, après avoir rendu grâces, [le] rompit et dit : « Ceci est mon corps, qui [est donné] pour vous : Faites cela en mon souvenir. »

25. [Il fit] de même aussi pour la coupe, après avoir soupé, en disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang : faites cela, chaque fois que vous boirez, en mon souvenir. »

26. Car toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne.

27. En sorte que celui qui mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement, sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur.

21. Cependant voici que la main de celui qui me trahit est avec moi à cette table.

22. Quant au Fils de l'homme, il va selon ce qui a été décrété; mais malheur à l'homme par qui il est trahi! »

28. Que l'homme donc s'éprouve lui-même, et ainsi mange de ce pain et boive à la coupe,

29. Car celui qui mange et boit [indignement], mange et boit sa propre condamnation, ne discernant pas le corps du Seigneur.

Les disciples d'Emmaüs. — Aux récits de l'institution, il convient de joindre celui du rite dont s'est servi le Christ ressuscité pour se faire reconnaître des disciples d'Emmaüs. En effet, chez les premiers chrétiens, la *fraction du pain* est une expression qui désigne toujours la cérémonie eucharistique. D'autre part, l'ensemble des circonstances du récit porte à croire que Notre-Seigneur a réellement donné à ses hôtes le pain eucharistique.

LUC., XXIV, 28-35.

28. Lorsqu'ils se trouvèrent près du village où ils allaient, lui fit semblant d'aller plus loin.

29. Mais ils le pressèrent, en disant : « Reste avec nous, car il se fait tard, et déjà le jour baisse. »

30. Et il entra pour rester avec eux. Or, pendant qu'il était à table avec eux, il prit le pain, prononça une bénédiction, puis le rompit, et le leur donna.

31. Alors leurs yeux s'ouvrirent, et ils le reconnurent; mais lui devint invisible à leurs yeux...

35. [Ils racontèrent aux disciples] comment ils l'avaient reconnu [le Christ ressuscité] à la fraction du pain.

La fraction du pain dans le livre des Actes des Apôtres. — Il est certainement question de l'eucharistie, dans les Actes des Apôtres, au chapitre II, v 42 et v 46, puis au chapitre XX, v 74. Il semble que même le chapitre XXVII, v 35, doive être interprété dans le sens d'une cérémonie eucharistique; car, d'une part, saint Paul était accompagné de saint Luc, d'Aristarque et de deux ou trois autres disciples; d'autre part, la mention de la *fraction du pain*, en cet endroit, ne se comprendrait guère, si elle n'avait eu un caractère spécial.

ACT., II, 42, 46.

42. Les nouveaux-baptisés s'empressaient aux prédications des Apôtres, aux réunions communes, à la fraction du pain et aux prières.

46. Chaque jour, d'un seul cœur, ils fréquentaient le temple, et, rompant leur pain dans chaque maison, ils prenaient la nourriture avec joie et simplicité de cœur, louant Dieu et bien vus de tout le peuple.

ACT., XX, 7, 11.

7. Le premier jour de la semaine, comme nous étions assemblés pour la fraction du pain, Paul, qui devait partir le lendemain, s'entretint avec les disciples, et prolongea son discours jusqu'à minuit...

11. [Après la résurrection du jeune homme], il rompit le pain et mangea...

ACT., XXVII, 34-36.

34. Je vous engage donc à manger, car cela importe à votre salut; aucun de vous ne perdra un cheveu de sa tête.

35. Ayant ainsi parlé, il prit du pain, et, après avoir rendu grâces à Dieu devant tous, il le rompit et se mit à manger.

36. Et tous, reprenant courage, mangèrent aussi.

L'union au sacrifice par la manducation de la victime. — De même que les païens participent au sacrifice offert aux démons, en prenant part à un repas religieux où ils mangent de la chair de la victime qui a été immolée : ainsi le chrétien participe au sacrifice du Christ en mangeant le pain et en buvant le vin, dont le Christ a dit : « Ceci est mon corps qui est donné pour vous : cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang. » Cette doctrine eucharistique est contenue dans la première épître aux Corinthiens, au chapitre x, §§ 14-21, et dans l'épître aux Hébreux, au chapitre xiii, §§ 10-13.

I COR., X, 14-21.

14. C'est pourquoi, mes bien-aimés, fuyez l'idolâtrie.

15. Je parle comme à des [hommes] sensés, jugez vous-mêmes ce que je dis.

16. Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas une communion au sang du Christ? Et le pain que nous rompons, n'est-il pas une communion au corps du Christ?

HEBR., XIII, 10-13.

10. Nous avons un autel dont ceux-là n'ont pas le droit de manger qui restent au service du tabernacle.

11. Car, pour les animaux dont le sang, expiation du péché, est porté dans le sanctuaire par le grand prêtre, leurs corps sont brûlés hors du camp.

12. C'est pour cela que Jésus aussi, devant sanctifier le peuple par son sang, a souffert hors de la porte.

17. Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps, [tout en étant] plusieurs, car nous participons tous à un même pain.

18. Voyez Israël selon la chair : ceux qui mangent les victimes ne communient-ils pas à l'autel ?

19. Qu'est-ce à dire ? Que la viande sacrifiée aux idoles est quelque chose, ou qu'une idole est quelque chose ?

20. Non, mais ce que les païens offrent en sacrifice, ils l'immolent à des démons, et non à Dieu ; or, je ne veux pas que vous soyez en communion avec le démon.

21. Vous ne pouvez boire au calice du Seigneur et au calice des démons ; vous ne pouvez prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons.

43. Donc, pour aller à lui, sortons hors du camp, en portant notre opprobre.

ARTICLE II

La controverse sur l'institution de la sainte Eucharistie.

État de la question. — Si l'on considère les textes eucharistiques du Nouveau Testament comme des documents inspirés, et par suite infaillibles, il apparaît clairement que le Christ a institué l'eucharistie. Mais les adversaires de ce dogme n'admettent pas l'inspiration des Écritures. Aussi, pour discuter avec eux, est-il nécessaire de considérer ces textes scripturaires comme de simples documents historiques. Ce n'est pas accepter cette position : c'est seulement recourir à une tactique commandée par les faits.

De ce point de vue, plusieurs conclusions s'imposent. Et d'abord, vers l'an 57, quand fut écrite la première épître aux Corinthiens, on célébrait, dans l'Église, l'eucharistie, comme un mémorial de la mort du Christ ; on accomplissait

cette cérémonie pour obéir à un précepte du Seigneur, que saint Paul avait transmis, ainsi qu'il l'avait lui-même reçu. Cette institution était racontée en des termes consacrés qu'on retrouve, substantiellement identiques, chez l'Apôtre et chez les trois Synoptiques. Puis la cérémonie eucharistique dut être d'un usage fréquent parmi les premiers chrétiens, si l'on veut bien s'en rapporter non seulement à la première épître aux Corinthiens, mais encore aux Actes des Apôtres et à l'épître aux Hébreux. Vers la fin du premier siècle, l'usage de l'eucharistie était si commun et le récit de l'institution si familier que l'auteur du quatrième Évangile, racontant la vie du Sauveur, n'éprouvait le besoin que de mentionner le discours de la promesse de l'eucharistie¹. L'évangéliste insistait particulièrement sur certaines paroles du Sauveur, affirmant la nécessité de la communion pour avoir part aux dons du salut, et réfutant les objections des capharnaïtes, comme pour remédier aux répliques qui s'étaient déjà introduites, et comme pour réfuter les idées fausses que quelques-uns répandaient déjà dans les premières communautés chrétiennes.

Ces conclusions sont aujourd'hui admises par tous les exégètes critiques. Et même quelques protestants n'hésitent pas à interpréter dans le sens catholique la plupart des textes traditionnels du Nouveau Testament. Mais il ne s'ensuit pas

1. L'Évangile selon saint Jean ne mentionne pas l'institution de l'eucharistie. Ce silence a été exploité par certains critiques, désireux de montrer que le sacrement de l'eucharistie ne remonte pas à Jésus. Et pourtant, l'on sait que, au chapitre vi, le quatrième Évangile rapporte que le Sauveur s'est engagé à offrir sa chair en nourriture et son sang en breuvage. Comment expliquer que l'auteur de cet écrit ait mentionné la promesse de l'eucharistie, s'il n'avait pas été persuadé qu'elle avait été suivie d'effet? Il raconte longuement la promesse. il omet le récit de l'institution, parce que, d'une part, il écrit son livre dans les dernières années du premier siècle, à une époque où l'eucharistie était célébrée par tous les fidèles, et où l'origine du sacrement était fixée dans des formules liturgiques connues de tous, et parce que, d'autre part, le récit de l'institution ne rentrait pas dans le plan de son travail. Cf. Th. CALMES, *L'Évangile selon saint Jean*, p. 375.

qu'ils acceptent le fait de l'institution de l'eucharistie par le Christ. Ils s'appliquent, au contraire, à montrer que les récits eucharistiques de saint Paul et de saint Luc, d'une part, de saint Matthieu et de saint Marc, d'autre part, ne sont pas historiques, lorsqu'ils rapportent l'institution de l'eucharistie par le Christ, et que le chapitre vi de saint Jean n'a aucune valeur d'histoire. La réalité historique de l'institution eucharistique une fois écartée, ils cherchent à expliquer sans elle la célébration de l'eucharistie dans l'Église primitive. Il ne faut voir, en cette manière d'argumenter, que l'application particulière d'une méthode d'interprétation des écrits du Nouveau Testament. Nous exposerons successivement ces différentes opinions, et nous en ferons la critique.

§ I

HISTORICITÉ DES RÉCITS DE SAINT PAUL ET DE SAINT LUC.

Les objections contre l'historicité. — Les récits de saint Paul et de saint Luc ne sont pas historiques, lorsqu'ils rapportent l'institution de l'eucharistie par le Christ, parce qu'ils ne supposent pas cette institution.

Des deux groupes de récits, le second seul, celui qui comprend les récits en question, mentionne l'ordre de renouveler la cène. Plusieurs critiques concluent que cet ordre n'est pas authentique, mais qu'il a été introduit sous l'influence de la conviction que c'était pour obéir au Christ qu'on célébrait la cérémonie eucharistique¹.

Quelques critiques insistent avec complaisance sur ce fait que les versets de saint Luc 19^b-20, qui rapportent l'ordre de célébrer l'eucharistie et la consécration de la coupe,

1. A. ANDERSEN, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen, 1906. — J. RÉVILLE, *Les origines de l'Eucharistie*, Paris, 1908. — A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, Ceffonds, 1908. — M. COCUEL, *L'Eucharistie, des origines à Justin martyr*, Paris, 1910.

manquent dans le *codex Beza* et quelques manuscrits de l'ancienne version latine. C'est, pour eux, une raison d'affirmer que ces versets viennent d'une glose de seconde main¹.

Du reste, ajoute-t-on, cette glose ne fait que reproduire la doctrine de saint Paul. Or, l'enseignement de saint Paul ne peut être donné comme un témoignage historique, puisqu'il a sa source dans une révélation personnelle de l'Apôtre².

Mais pourquoi laisserait-on subsister la consécration du pain? Des versets qui contiennent les récits de l'institution de l'eucharistie, l'historien ne peut retenir que cette sentence eschatologique : « Je vous dis en vérité que je ne mangerai plus et que je ne boirai plus avec vous que dans le royaume de Dieu, où je vous donne rendez-vous³. »

Réponses aux objections. — Bon nombre de critiques, même protestants⁴, admettent l'authenticité des mots : « Faites ceci en mémoire de moi. » C'est que s'ils n'ont pas été prononcés par le Sauveur, c'est tout comme s'ils l'avaient été; car le rapprochement qui est fait par saint Matthieu et par saint Marc entre le repas pascal et la cène du Seigneur montre assez que Jésus a voulu non pas seulement prendre avec ses disciples un repas d'adieu, mais instituer une Pâque nouvelle, que l'on renouvellerait en son souvenir. Ainsi le fait décisif qui tranche la question de l'institution dans le sens affirmatif, est moins la formule de saint Paul et de saint Luc, ou de saint Marc et de saint Matthieu, que l'attitude générale de Jésus, qui voulut maintenir la Pâque, mais en la transformant.

La seconde difficulté disparaît si l'on compare, dans leurs

1. ANDERSEN, *op. cit.*, p. 20. — A. LOISY, *op. cit.*, p. 523.

2. A. LOISY, *op. cit.*, pp. 520-521, 531-533, 538-541.

3. *Ibid.*, pp. 534-544.

4. F. LOBSTEIN, *La doctrine de la sainte Cène*, Strasbourg, 1889. — H.-J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der Neutest. Theologie*, Leipzig, 1897. — G.-B. STEVENS, *The Theology of the N. T.*, Edinburgh, 1901.

textes primitifs, les documents qui rapportent l'institution de l'eucharistie. Il est vrai que les versets de saint Luc 19^b-20 manquent dans le *codex Bezae* (vi^e siècle), ainsi que dans plusieurs manuscrits de la version latine préhiéronymienne. Mais cette lacune n'a pas une bien grande importance. Les versets en question se trouvent, en effet, dans les principaux manuscrits grecs¹, dans le *Sinaïticus* (iv^e siècle), dans le *Vaticanus* (iv^e siècle), dans l'*Alexandrinus* (v^e siècle), et dans l'*Ephræmi rescriptus* (v^e siècle). On est donc en droit d'affirmer que cette omission est un accident de la tradition textuelle latine primitive, accident, du reste, bien restreint, puisque Tertullien a connu les versets 19^b-20. D'autre part, cette lacune n'est pas un fait isolé. La version syriaque, dite de Cureton (ii^e siècle), ne contient pas non plus les versets 19^b-20. Seulement, à la place de ces versets, le traducteur a inséré, en les transposant, les versets 17-18. Son intention est manifeste : il a vu, dans les versets 19^b-20, une redite des versets 17-18 : ce doublet avait, à ses yeux, le grave inconvénient de placer la consécration de la coupe avant celle du pain, contrairement aux récits de saint Matthieu et de saint Marc : il a voulu faire disparaître la difficulté en supprimant les versets 19^b-20, et en mettant à leur place les versets 17-18, sans doute parce que ceux-ci lui paraissaient plus exacts, ou plus conformes aux récits de saint Matthieu et de saint Marc². L'omission que l'on constate dans la tradition textuelle occidentale s'explique sans doute par les mêmes préoccupations.

1. Les versets 19^b-20 manquent dans le texte grec du *codex Bezae*. Cette omission n'est pas surprenante. On sait que le *codex Bezae* est un manuscrit gréco-latin, et le texte grec, s'il n'est pas la traduction du texte latin, lui est subordonné.

2. La *Peshittâ* du Nouveau Testament (ii^e siècle) supprime tout simplement les versets 17-18 ; la version syriaque, dite de Lewis (ii^e siècle), place la consécration de la coupe après la consécration du pain, et l'exprime par un texte fait de la combinaison des versets 17-18, et 19^b-20. Cf. Ch. RUCH, art. *Eucharistie*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. V, col. 1063-1064.

Si l'on reconnaît que les versets 19^b-20 appartiennent au récit primitif de saint Luc, il faut encore admettre que ces versets n'ont pas été empruntés à l'épître aux Corinthiens; car saint Luc, pour rédiger les Actes des Apôtres, n'a jamais utilisé les Épîtres: selon toutes vraisemblances, il n'a pas dû s'en servir pour composer son Évangile. Cette concession, la plupart des critiques rationalistes la font volontiers; selon eux, si les versets 19^b-20 ne sont pas la transcription du texte de l'épître aux Corinthiens, pourtant ils ne font que reproduire l'enseignement de saint Paul; or, cette doctrine, l'Apôtre lui-même déclare la tenir non des disciples du Sauveur, mais d'une révélation personnelle: elle ne peut donc être apportée comme un témoignage historique.

L'Apôtre déclare, il est vrai, que l'enseignement qu'il transmet, il l'a reçu du Seigneur. M. Loisy affirme que saint Paul se réclame d'une révélation immédiate, qu'il n'hésite pas à interpréter dans le sens d'une autosuggestion équivalant à une vision¹. Quelques historiens, au contraire, prétendent que saint Paul ne veut pas dire qu'il a connu les paroles de la cène par une révélation immédiate, mais seulement que ces paroles, qu'il a connues par la tradition, viennent, en effet, du Seigneur². Mais la formule « car, moi, j'ai appris du Seigneur », met le *moi* trop en évidence pour qu'il puisse s'agir ici d'un emprunt fait par saint Paul à la tradition apostolique: l'Apôtre parle d'un enseignement qu'il a reçu immédiatement du Maître³. C'est ainsi que, dans l'épître aux Galates, saint Paul rapporte à une révélation l'origine de « son évangile⁴ ». Cet autre texte nous aide à comprendre quel est l'objet propre de la révélation de l'Apôtre:

1. A. LOISY, *op. cit.*, p. 532, note 1.

2. P. BATIFFOL, *Études d'Histoire et de Théologie positive*, 2^e série, *L'Eucharistie*¹, pp. 5-6. — E. MANGENOT, *L'Eucharistie dans saint Paul*, *Rev. prat. d'Apol.*, 15 novembre 1911. — C. RUCH, art. *Eucharistie*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. V, col. 1085.

3. LE CAMUS, *L'Œuvre des Apôtres*, t. III, p. 136, note 4.

4. *Gal.*, I, 11-12.

ce ne sont pas les faits historiques, qui font partie de la catéchèse commune, c'est leur signification intime; ces faits cependant ont été reçus par l'Apôtre et transmis par lui comme appartenant à son évangile. Ainsi en est-il du récit de la cène : il contient des récits, il rapporte des paroles qu'on retrouve presque textuellement chez les Synoptiques; tout cela dérive d'une tradition collective, non d'une révélation personnelle; mais le sens intime de ces faits, leur portée mystérieuse ont été révélés par le Seigneur à saint Paul¹. Si l'on accepte cette solution, on admettra que saint Paul et saint Luc ont puisé à une tradition apostolique commune; on comprendra que saint Paul, parlant de l'institution de l'eucharistie, dont le récit lui avait été transmis par les disciples du Sauveur, ait pu dire simplement qu'il l'avait apprise par une révélation personnelle.

§ II

HISTORICITÉ DES RÉCITS DE SAINT MATTHIEU ET DE SAINT MARC.

Les objections contre l'historicité. — Les récits de saint Matthieu et de saint Marc ne sont pas historiques, lorsqu'ils rapportent l'institution de l'eucharistie par le Christ, parce que *loin de supposer* cette institution, *ils l'excluent*.

Ils l'excluent, dit tel critique², parce que le Christ, dans les paroles qu'il a prononcées sur le pain et sur la coupe, ne s'est proposé que de donner un enseignement eschatologique. Souvent, les pharisiens avaient comparé le royaume à un festin, où le Messie serait comme l'aliment des élus, en ce sens que ceux-ci se rassasieraient de sa gloire. Pendant le

1. J. LEBRETON, art. *Eucharistie*, dans *Dict. Apol. de la Foi catholique*, t. I, col. 1553.

2. F. SPITTA, *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls* (dans ses *Zur Geschichte und Litt. des Urchristentums*, t. I, Göttingen, 1893).

dernier repas qu'il prit avec ses disciples, Jésus avait l'esprit tellement absorbé par ces pensées qu'il ne cessa d'annoncer le festin messianique, dans lequel il se donnerait en nourriture. Dans le royaume, aurait-il dit aux Apôtres, je serai votre pain, je serai votre vin : vous me mangerez, vous me boirez.

Ce ne peut être un enseignement eschatologique que le Christ a prononcé, dit un autre critique¹ : c'est une parabole dont il n'a pas donné la clef.

Un troisième critique² tente d'expliquer la parabole. Et d'abord il prend soin de délimiter le texte sur lequel il s'appuiera. Des quatre récits de l'institution, deux seulement sont à considérer, celui de saint Marc et celui de saint Paul ; car le récit de saint Matthieu n'est que le développement de celui de saint Marc, comme celui de saint Luc n'est que le développement de celui de saint Paul. Et même, le récit de saint Marc est plus ancien et plus historique que celui de saint Paul, parce que plus simple et moins liturgique. Or, si l'on examine attentivement le récit de saint Marc, on s'aperçoit que le Sauveur n'a pas eu l'intention de fonder une institution. On s'est mépris sur le sens de la dernière cène. Jésus, sachant que sa mort était imminente, réunit, en effet, ses disciples en un banquet d'adieu. Il s'abstient, lui, de manger, mais prenant du pain, il le bénit, à la manière juive, le rompt et le donne à ses disciples. De même il prend la coupe, la bénit et la fait circuler. Le pain qu'il rompt et la coupe qu'il bénit, lui fournissent l'occasion de parler de sa mort, et de dire qu'elle sera une source de bénédiction. Ainsi, le Sauveur parle de sa mort en parabole, en prenant, comme termes de comparaison, le pain qu'il rompt et le vin qu'il

1. C. WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, pp. 574-580, Freiburg, 1892.

2. A. JUELICHER, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, mémoire paru dans les *Theologische Abhandlungen*, pp. 215-250, Freiburg, 1892.

bénit. De même, en d'autres endroits, pour inculquer une vérité religieuse, il avait aimé à rapprocher le levain et le grain de sénevé, le vin nouveau et la vieille outre¹.

Pour expliquer la dernière cène, un quatrième critique² ne veut voir que le texte de saint Matthieu et de saint Marc, où, dit-il, le Christ présente le pain comme la figure de son corps, et le vin comme la figure du sang qu'il va répandre, en déclarant qu'il sera le sang de la nouvelle alliance. Interprétées à la lumière de l'Exode³, où l'alliance de Dieu et de son peuple est scellée par Moïse au moyen d'un rite de sang, ces paroles du Christ, affirme-t-on, sont très significatives : il annonce qu'il va sceller une nouvelle alliance dans son sang. Mais il n'est pas question d'un sang répandu pour la rémission des péchés : le texte qui l'affirme est une importation de saint Paul. On veut bien reconnaître que le Christ ait donné l'ordre de réitérer la cène, pour commémorer tout ensemble le repas dans lequel il avait annoncé la nouvelle alliance, et le miracle qui avait préparé ce repas, c'est-à-dire le miracle de la multiplication des pains.

Réponses aux objections. — Saint Matthieu et saint Marc terminent le récit de la cène par cette parole du Sauveur : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai avec vous, nouveau, dans le royaume de Dieu. » Saint Luc note un trait semblable, après la bénédiction de la première coupe, qui, dans son récit, fait parallèle à cette autre déclaration du Sauveur : « Je ne mangerai plus la Pâque, jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu. » Il n'est pas permis d'en douter, le regard du Christ, à l'heure de la cène, s'est levé sur le royaume. Cependant sa

1. La parabole est une fiction empruntée à la nature ou aux mœurs du temps pour inculquer une vérité religieuse ; elle diffère ainsi de la fable où la fiction est empruntée ordinairement à la nature, mais plus ou moins composée par l'imagination.

2. H.-J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutest. Theologie*, t. I, pp. 296-303.

3. *Exod.*, xxiv, 3-8.

pensée resta presque entièrement concentrée sur la passion qu'il allait subir. Intervertir ces deux préoccupations dans l'esprit du Sauveur, c'est fausser complètement l'ordre des récits des Synoptiques, sans autre raison que celle de vouloir faire prédominer une thèse¹.

Aussi est-on beaucoup plus près de la vérité, lorsqu'on dit que le Christ, pendant la cène, a annoncé sa mort. Mais on refuse de voir, dans ce dernier repas, une institution : le Sauveur s'en est seulement servi comme d'une comparaison propre à donner l'idée de sa passion : il a, selon son habitude, parlé en parabole. Or, cette interprétation a contre elle toute la pratique de la primitive Église. Si le Sauveur n'a attaché à la dernière cène qu'une valeur pédagogique, on ne comprend pas pourquoi les disciples l'ont renouvelée, ni même comment ils ont pu être amenés à se persuader que le Maître leur en avait donné le précepte.

On ne veut accepter comme historique qu'une partie du récit évangélique, et, par suite, on ne saisit qu'une partie du sens. C'est encore le défaut de l'interprétation qui ne reconnaît dans la dernière cène que l'annonce d'une nouvelle alliance. Ici le défaut est d'autant plus frappant que la part de vérité admise appelle l'institution elle-même, et qu'on ne parvient à l'en dissocier que par un effort de pensée, dans lequel apparaît tout le préjugé protestant.

Lorsque Moïse répandait le sang des taureaux immolés en action de grâces, partie sur l'autel et partie sur le peuple, il entendait sceller, le plus solennellement possible, le contrat d'alliance passé entre Dieu et lui, au nom du peuple. On pouvait distinguer nettement entre le contrat et le sceau sanglant de ce contrat. Dans le sacrifice du Calvaire, on chercherait vainement cette distinction. C'est que le sang répandu est l'alliance même, et non pas seulement une signature d'alliance. Le sang répandu est l'alliance même, en ce sens

1. Cf. P. BATIFFOL, *Études d'Histoire et de Théologie positive*, 2^e série *L'Eucharistie*¹, pp. 59-63.

que le Christ, dans sa mort sanglante, offre à Dieu un sublime hommage d'obéissance et d'amour, par lequel il obtient le pardon du péché des hommes. Si donc on reconnaît comme historique, dans le texte de saint Matthieu et de saint Marc, l'annonce d'une nouvelle alliance, il faut aller jusqu'au bout, et dire que cette alliance consiste dans une effusion de sang, accomplie pour la rémission des péchés. Cette idée doit forcément appartenir à l'enseignement du Sauveur. Mais d'autres concessions s'imposent. A la dernière cène, il y a plus qu'une annonce de la nouvelle alliance. Où trouve-t-on, dans le texte évangélique, que le Christ présente le pain et le vin comme la figure du corps et du sang qui vont être séparés par la mort violente? Le Christ présente non pas la figure de son corps, mais son corps : il présente réellement son sang, et c'est de ce sang qu'il dit qu'« il est le sang de l'alliance, répandu pour plusieurs ». En effet, la Pâque juive reproduisait, pour les commémorer, les préliminaires de l'ancienne alliance. Sur le point d'offrir le sacrifice de la nouvelle alliance, le Sauveur en pose aussi les préliminaires. Il les fait consister en une Pâque nouvelle, transformation de l'ancienne, dans laquelle l'agneau immolé, c'est lui-même. Il donne son corps à manger et son sang à boire, ajoutant que le sacrifice qu'il vient d'accomplir est déjà le sacrifice de l'alliance. C'est le sacrifice d'alliance anticipé pour annoncer le grand sacrifice d'alliance du Calvaire. Donc, si l'on admet que le Christ a parlé d'une alliance nouvelle, il faut également concéder qu'il a dit sur le pain et sur la coupe tout ce qui est raconté en saint Matthieu et en saint Marc : en d'autres termes, tout le récit de l'institution est historique¹.

1. Les théories de l'eucharistie eschatologique de F. SPITTA, de l'eucharistie-parabole de C. WEIZSÄCKER et de JUELICHER, de l'eucharistie figure du sang de la nouvelle alliance de H.-J. HOLTZMANN peuvent trouver quelque fondement dans les textes du Nouveau Testament. D'autres théories ont été imaginées dont l'inspiration s'écarte plus encore des récits bibliques. Aussi, suffira-t-il de les mentionner. A. HARNACK ayant constaté que certaines sectes chrétiennes offraient l'eucharistie avec du pain et de l'eau, en conclut que la signification de la cène

§ III

LE CHAPITRE VI DE L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN.

La question de l'historicité. — Le chapitre vi de l'Évangile selon saint Jean se divise en trois parties, dont la première contient le récit des faits qui précédèrent le discours, la seconde rapporte le discours, la troisième donne l'impression que produisit le discours sur les assistants. Or, l'on demande si le récit des faits qui eurent lieu avant et après le discours, aussi bien que le discours lui-même, sont historiques. Il en est ainsi si le narrateur s'est servi consciencieusement de matériaux empruntés à sa mémoire de témoin ou bien à une tradition digne de foi, afin d'établir un fait, c'est-à-dire afin de raconter ce que le Sauveur a dit et les circonstances dans lesquelles il a parlé.

Deux solutions. — D'après M. Loisy, ni les faits, ni le dis-

doit être cherchée non pas dans les aliments qui furent consommés à la cène, mais dans la cène elle-même. Ce que le Sauveur a voulu sanctifier ce sont les repas pris en commun en son souvenir. Chaque fois, aurait-il dit à ses disciples, que vous ferez un repas en commun, en mon souvenir, je serai au milieu de vous, pour vous pardonner vos péchés. Cf. *Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VII, 2, pp. 115-144, Leipzig, 1891. J. HOFFMANN veut que la cène n'ait été qu'un repas destiné à réunir Jésus et ses disciples en un même corps moral. Cf. *Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlin, 1903. En disant : « Ceci est mon corps », précise W. HEITMULLER, Jésus déclare que sa personne, au sens moral (et non son corps, au sens physique), sera le lien qui unira ses disciples après sa mort. Cf. *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, Göttingen, 1904. J. RÉVILLE (cf. *op. cit.*) voit dans la cène l'attestation de ce corps moral. Selon M. GOGUEL (cf. *op. cit.*), Jésus savait que sa mort était proche, quand il se mit à table avec ses disciples. Comme de coutume il bénit, puis rompit le pain. Il le distribua en disant : « Mangez, ceci est mon corps. » Par ces paroles, dont les circonstances déterminaient le sens, Jésus déclarait à ses disciples qu'il était prêt à donner pour eux sa vie, de même qu'il leur avait donné jusqu'ici sa pensée, son cœur, ses fatigues. Il bénit ensuite la coupe et la distribua aux disciples en leur donnant rendez-vous dans le royaume.

cours du chapitre vi ne sont historiques. Le discours est un exposé apologétique de la foi judéo-alexandrine du commencement du II^e siècle. Le point de départ de cette foi est la tradition eucharistique consignée dans les Synoptiques, mais très librement interprétée, commentée et même transposée. L'auteur a choisi la forme d'un entretien avec Jésus et les témoins du miracle de la multiplication des pains, parce que cette forme d'exposition convenait davantage à son dessein. De même, les faits ne sont pas historiques, du moins en ce sens que le narrateur n'a eu nullement l'intention de se servir consciencieusement de matériaux empruntés à sa mémoire ou à la tradition, afin de faire connaître ce que Jésus a dit et les circonstances dans lesquelles il a parlé. Il a pris dans les Synoptiques un groupe de faits dont il n'a pas craint de changer l'ordre et même la nature. Il a voulu, par ce moyen, composer une allégorie qui servit comme d'introduction au discours qu'il se proposait de donner¹. Cette solution, comme on le voit, est on ne peut plus radicale. M. Loisy l'expose, mais en la modifiant au point de se l'approprier, à la suite de quelques théologiens protestants².

Une autre solution a été proposée par plusieurs exégètes ou apologistes, non toutefois sans présenter quelques particularités selon les auteurs³.

Le récit des faits qui précèdent le discours, affirme-t-on, est historique; le discours reproduit l'enseignement de Jésus, mais interprété, commenté, développé par les premiers chrétiens ou par l'évangéliste lui-même. Voici de quelle ma-

1. *Autour d'un petit livre*, p. 93 : « Les récits de Jean ne sont pas une histoire, mais une contemplation mystique de l'Évangile, ses discours sont des méditations théologiques sur le mystère du salut ». — *Le quatrième Évangile*, *Introd.*, § III; *Commentaire*, pp. 204-482.

2. H.-J. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, t. II, p. 499, Fribourg et Leipzig, 1897. — J. RÉVILLE, *Les origines de l'Eucharistie*, p. 58, Paris, 1908.

3. Th. CALMES, *L'Évangile selon saint Jean*, *Introduit.*, pp. 73-74; *Commentaire*, § XIII, pp. 239-262. — P. BATIFFOL, *Études d'Histoire et de Théologie positive*, 2^e série, *L'Eucharistie*¹, pp. 83-106.

nière. A la suite du miracle de la multiplication des pains, les Juifs reconnaissent en Jésus le Messie national; ils veulent l'enlever pour le faire proclamer roi. Jésus oblige ses disciples à monter dans la barque et à passer avant lui de l'autre côté du lac. Pendant ce temps, il congédie la foule; il est sans doute amené à lui dire qu'elle se trompe en accourant à lui comme à un Messie national, venu pour apporter des biens matériels. Or l'évangéliste a greffé sur cet incident tout un discours, dans lequel il reproduit, en les développant à sa manière, les paroles que le Sauveur a pu émettre à cette occasion, et celles qu'il a pu prononcer en d'autres circonstances, sur le même sujet. L'idée centrale du discours est de montrer que le Sauveur n'est pas un Messie terrestre venu pour combler les Juifs de bien-être, mais qu'il est le Messie-Dieu venu pour apporter les dons du salut; il est la Vie qui vivifie, la Lumière qui éclaire; il est comme un pain vivant et vivifiant descendu du ciel.

Le discours du chapitre vi est donc avant tout christologique; la doctrine du salut du monde par l'immolation du pain de vie ou du Verbe incarné y trouve naturellement sa place, de même que celle de l'eucharistie, mémorial de la passion du Christ. C'est pourquoi l'évangéliste le termine en développant ces deux sujets, dont la substance seulement appartient à l'enseignement du Sauveur.

Ainsi, selon cette nouvelle manière de voir, le discours contient la parole du divin Maître et, en même temps, le développement que lui ont donné les premiers chrétiens ou l'évangéliste lui-même. Dans la mesure où ce discours reproduit la parole du Sauveur, il est historique; le commentaire qui l'enveloppe exprime seulement la foi de la première génération chrétienne.

Critique de la première solution. — Voici quelques-unes des raisons que M. Loisy met en avant pour justifier son interprétation. Les discours du quatrième Évangile, et celui du chapitre vi tout particulièrement, dépassent trop la pensée

de ceux des Synoptiques pour qu'on puisse les faire rentrer dans l'enseignement de Jésus. Ou bien le Sauveur a prononcé les discours qui sont dans les Synoptiques, et alors il n'a pu donner ceux qui sont dans le quatrième Évangile ; ou bien il a prononcé ceux qui sont en saint Jean, et alors on ne voit pas comment il a pu donner ceux qui sont dans les Synoptiques¹.

De plus, la manière dont l'auteur du chapitre vi rapporte les faits manifeste une insouciance complète de l'histoire. Son récit est plein d'incohérences ou de relations qui contredisent celles des Synoptiques. Ainsi, le miracle de la multiplication des pains, est-il dit au v 3, eut lieu sur la montagne ; plus loin, au v 15, on dit qu'après le miracle, afin d'échapper à la foule qui voulait le faire reconnaître comme le Messie national, Jésus se retire sur la montagne. Or, ce détail est contraire à la géographie de l'endroit : il n'y a pas de sommet plus élevé que le plateau où le repas eut lieu. Il y a là une erreur dans le récit évangélique, si on le prend comme la représentation historique d'un fait. D'ailleurs, ajoute M. Loisy, sur ce point, saint Jean se trouve en contradiction avec saint Marc et saint Matthieu qui placent le miracle de la multiplication des pains sur le bord du lac².

M. Loisy trouve une opposition semblable un peu plus loin. Selon Matthieu et Marc, dit-il, les disciples voient Jésus marchant sur les eaux ; Jésus monte dans la barque, la tempête se calme et le voyage se termine sans difficultés. Or, ce détail est raconté d'une tout autre manière en saint Jean. Jésus ne monte pas dans la barque, ou du moins dès que les Apôtres voulurent le prendre dans la barque, celle-ci se trouva au lieu où ils voulaient aborder. Jean, dit M. Loisy, abrège le récit intentionnellement, voulant montrer que le Verbe incarné, qui tout à l'heure parlera de donner sa chair en nourriture et son sang en breuvage, n'est pas soumis aux lois de la

1. *Simple réflexions*, p. 153.

2. *Le quatrième Évangile*, p. 430.

matière, pas plus à la loi de l'étendue qu'à celle de la pesanteur¹.

M. Loisy se demande, à la suite de Holtzmann, comment les cinq mille personnes, nourries par le miracle de la multiplication des pains, ont pu se rendre *viâ maris* du côté oriental au côté occidental du lac. Il constate que tandis qu'au v 25 il est dit que la foule trouva Jésus sur le bord de la mer, il est rapporté au v 59 que la foule trouva Jésus parlant en synagogue à Capharnaüm. Il voit dans ces deux faits autant de nouvelles incohérences².

Il faut avouer que M. Loisy voit des incohérences ou des contradictions un peu trop facilement. Après la multiplication des pains, est-il dit au v 15, Jésus se retira de nouveau sur la montagne. Ceci suppose, à n'en pas douter, qu'il en était descendu pour faire le miracle. Il était descendu, quand il avait aperçu la foule, dans le lieu désert dont parlent les Synoptiques.

De plus, M. Loisy voit une contradiction entre saint Jean et les Synoptiques, parce que, tandis que saint Jean place le miracle de la multiplication des pains sur la montagne, saint Marc et saint Matthieu racontent qu'il eut lieu sur le bord du lac. Or, reportez-vous. je vous prie, aux textes que l'on invoque : vous y lirez seulement que le miracle fut accompli en un lieu désert, non loin du lac³.

La seconde opposition mentionnée par M. Loisy ne paraît pas plus difficile à expliquer. Selon saint Matthieu et saint Marc, Jésus monte dans la barque, la tempête se calme, et l'on ne tarde pas à arriver au rivage. Saint Jean, en termes, il est vrai, moins circonstanciés, rappelle le même fait. Les Apôtres, dit-il équivalement, une fois rassurés sur l'identité du personnage qui venait de leur apparaître, s'empressent d'accueillir Jésus dans la barque. Jésus y monta, cela vâ sans

1. *Le quatrième Évangile*, p. 436.

2. *Ibid.*, p. 433.

3. Cf. MATTH., XIV, 13. — MARC., VI, 32.

dire, il n'est pas nécessaire que l'évangéliste l'indique. Et l'on ne tarde pas à aborder, parce que vraisemblablement, selon saint Jean comme selon les deux premiers évangélistes, la tempête s'était calmée.

L'évangéliste, assure M. Loisy, ne songe pas à expliquer comment on a pu procurer assez de barques pour le transport de cinq mille personnes. Il ne faut pas lui demander, ajoute-t-il, combien il y avait de barques ni comment ceux qui les montaient se sont décidés à prendre tant de passagers et à les conduire sur l'autre bord. Mais, il n'est dit nulle part, dans le récit, que les cinq mille personnes aient traversé le lac. Tout porte à croire que, le soir venu, la foule se dispersa, et qu'il n'y eut à demeurer que les plus audacieux.

Quant à l'incohérence signalée à propos du lieu de rencontre de la foule et de Jésus, il est certain qu'elle n'existe pas. Quelques-uns traduisent, il est vrai, le γ 25 : « Et la foule trouva Jésus sur le bord de la mer » ; mais le texte grec signifie seulement au delà, de l'autre côté de la mer, c'est-à-dire le côté occidental du lac où était situé Capharnaüm. Cette rencontre fut l'occasion du discours. Jésus parla-t-il aux Juifs dans la synagogue de Capharnaüm, ou bien parla-t-il aux Juifs en synagogue, c'est-à-dire aux Juifs réunis en une assemblée solennelle, présidée par les anciens du peuple ? Le γ 59 permet ces deux interprétations.

Ainsi donc les incohérences ou les contradictions que M. Loisy remarque dans le récit des faits sont seulement apparentes. Il est très facile de les concilier. Elles ne suffisent vraiment pas pour qu'il soit permis de mettre en doute l'historicité de cette narration. A la vérité, ce récit serait plein d'incohérences si, comme le prétend M. Loisy, il avait été composé uniquement pour symboliser l'eucharistie ; car, selon la remarque de M^{sr} Batiffol, le symbolisme des traits qui s'y trouvent rapportés est à chaque instant pris en défaut¹.

1. P. BATIFFOL, *Études d'Histoire et de Théologie positive*, 2^e série, *L'Eucharistie*¹, pp. 83-88.

M. Loisy est-il davantage autorisé à mettre en doute l'historicité du discours? Il allègue la supériorité de la pensée des discours de saint Jean sur la pensée des discours des Synoptiques. Et pourtant, il y a dans les Synoptiques un grand nombre de textes où l'on trouve une doctrine presque aussi élevée que celle des discours du quatrième Évangile. Il est vrai que M. Loisy prétend que ce sont des interpolations qui appartiennent à l'enseignement johannique. C'est ainsi qu'il interprète en particulier ce passage de saint Matthieu : « Nul ne connaît le Fils, et celui à qui le Fils le révèle ¹. » Mais pourquoi ne feraient-ils pas partie de l'enseignement de Jésus? Parce que cette manière de voir contredirait l'idée que M. Loisy se fait de la personne historique de Jésus. C'est précisément cette thèse toute gratuite qui nous paraît inacceptable.

Critique de la seconde solution. — Il importe de remarquer avec soin la différence qui existe entre cette nouvelle solution et celle de M. Loisy. En effet, ceux qui la soutiennent reconnaissent, sans la moindre hésitation, l'historicité du récit des faits qui précèdent ou suivent le discours; l'historicité de ce récit les conduit à admettre l'historicité au moins partielle du discours lui-même; le discours, en ce qu'il a d'historique, représente l'enseignement de Jésus; il en est ainsi en particulier de la doctrine du salut du monde par l'immolation du pain de vie ou du Verbe incarné, et de celle de l'eucharistie, mémorial de la passion du Christ.

Mais cette solution, inspirée elle aussi par le désir très louable de ramener les discours du quatrième Évangile à la portée de l'enseignement des trois premiers, rencontre de graves difficultés. D'abord, elle est singulièrement complexe et embarrassée. Le récit des faits qui précèdent le discours est historique; le discours est partiellement historique; mais la relation des faits au discours ne l'est peut-

1. MATTH., XI, 27.

être pas. Dans le discours, il y a lieu de distinguer ce qui est historique et ce qui est le développement de l'évangéliste. On se rend vite compte des difficultés d'un tel travail, et de la place qu'il laisse à l'arbitraire de quiconque l'entreprend. Il faut encore ajouter à ces observations que l'évangéliste met sur les lèvres du Sauveur les paroles qu'il a pu prononcer, aussi bien que le commentaire sans doute très important dont il n'a pas dit un mot, ce qui est un procédé bien étrange pour quelqu'un qui se donne comme un témoin.

Une troisième solution. — Toutes ces objections cessent si l'on reconnaît non seulement l'historicité des faits, mais encore l'historicité de tout le discours du chapitre vi. Cependant, rien n'empêche d'admettre que l'évangéliste, — qui est l'apôtre saint Jean lui-même, — ait fait subir au discours du Sauveur un certain travail d'adaptation : il a pu, par exemple, insister sur certains points du discours, afin d'en faire une apologie contre ceux qui interprétaient mal l'eucharistie ; de même, comme il parlait à des chrétiens déjà initiés aux mystères, il a pu laisser dans l'ombre certains autres points du discours. Il est possible que saint Jean, procédant en cela à la manière des historiens anciens, ait groupé, en un seul, plusieurs des discours du Sauveur sur le pain de vie et sur l'eucharistie. A plus forte raison, est-il permis d'affirmer que l'Apôtre a revêtu les paroles du Sauveur d'une forme littéraire personnelle et bien caractérisée. De la sorte, le discours du chapitre vi, tout en rapportant les paroles du Sauveur, garde partout la marque d'originalité du narrateur.

Cette solution se recommande par son extrême simplicité. Elle rend bien compte de toutes les particularités du quatrième Évangile, et elle ne lui ôte rien de l'importance dont il a toujours été entouré dans la tradition catholique. La rédaction de cet écrit s'explique comme celle des autres Évangiles.

On continuera sans doute de se demander pourquoi le discours de la promesse n'est pas mentionné dans les trois premiers Évangiles, et pourquoi ce discours, ainsi que tous ceux du quatrième Évangile, est si transcendant par rapport aux discours de l'enseignement synoptique. On répondra en disant qu'il y a des traces des discours johanniques dans les Synoptiques, dont l'historicité ne peut être niée¹. D'autre part, cette transcendance de la doctrine, dans l'Évangile selon saint Jean, s'explique assez bien par les rapports si spéciaux qui lièrent l'Apôtre avec le Sauveur, et par cet autre fait mentionné plus haut, que l'Apôtre, parlant à des chrétiens déjà initiés, pouvait joindre à la catéchèse commune un enseignement plus relevé.

§ IV

CRITIQUE DE QUELQUES THÉORIES RATIONALISTES.

Quelques théories rationalistes. — Après avoir écarté la réalité historique de l'institution eucharistique, il restait à expliquer, sans elle, la célébration de l'eucharistie dans l'Église primitive. A cette tâche, plusieurs auteurs se sont appliqués d'une manière fort différente. Certains critiques veulent voir, dans l'eucharistie, un emprunt fait au paganisme; tel autre prétend que l'eucharistie est un rite qui s'est formé peu à peu dans les premières communautés chrétiennes, et auquel saint Paul a donné sa dernière précision; un troisième affirme que l'eucharistie est un produit de la foi de saint Paul.

L'Eucharistie n'est pas un emprunt fait au paganisme. — Dans le monde païen, des survivants offraient aux défunts des vivres pour leur usage personnel. Peu à peu le banquet funéraire devint non plus le repas exclusif du défunt, mais un festin de famille, que l'on prenait en mémoire du mort.

1. Cf. E. LEVESQUE, *Nos Quatre Évangiles*, ch. III, Paris, 1917.

De plus, il existait, dans toute cette société gréco-romaine, quantité de petites confréries, dont les membres se réunissaient à certains jours de fête pour prendre en commun un repas amical. Chacun devait apporter sa quote-part. On appelait ce repas les « agapes » *δεῖπνα ἀγαπητικά*. Sans doute ces sociétés avaient été prosrites par Auguste, à moins qu'elle n'eussent un but exclusivement funéraire, c'est-à-dire celui de procurer la sépulture des associés. Mais elles subsistaient partout dans l'empire, soit en vertu d'une tolérance, soit sous le déguisement de société funéraire, soit parce qu'elles avaient pris aussi, comme raison sociale, cette attribution.

Ces usages ont quelques traits communs avec la cérémonie eucharistique, qui se célébrait dans les premiers temps du christianisme. Aussi, n'a-t-on pas manqué de dire de celle-ci qu'elle était un emprunt fait au paganisme¹.

Assurément l'on peut rapprocher la célébration de l'eucharistie des repas funéraires en usage chez les païens, comme du reste chez les Juifs. En faisant la dernière cène avec ses disciples, le Sauveur n'avait-il pas ordonné qu'on la renouvelât en son souvenir? Et saint Paul, après avoir rapporté les paroles de l'institution, avait ajouté : « Toutes les fois que vous mangez ce pain ou que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. » Mais ce sont là les seules ressemblances. Tandis que le repas funéraire des païens était seulement un banquet offert au défunt ou en son honneur, le repas eucharistique

1. J. RÉVILLE. *Les premières communautés pauliniennes ont-elles été des éranes ou des synagogues?* dans *Origines de l'épiscopat*, pp. 180-190, Paris, 1914. — R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, pp. 50-51, Leipzig et Berlin, 1910. — Cette théorie, M. Loisy nous promet de la reprendre pour son compte. Cf. *Les mystères païens et le mystère chrétien*, *Rev. d'Hist. et de Littér. rel.*, janvier-février 1913. C'est sans doute en prévision de ce nouvel exploit que les idées de M. Reitzenstein viennent d'être exposées et critiquées par M. MANGENOT, *Saint Paul et les mystères païens*, *Rev. du clerg. franç.*, 1^{er} avril 1913.

était avant tout une cérémonie religieuse, faite sur le modèle de la dernière cène, dont le principal objet était la manducation du corps et du sang du Seigneur.

De même, il est certain que les repas de corps des confréries païennes, funéraires ou non, ressemblèrent à la cérémonie eucharistique. Les premiers chrétiens s'érigèrent même en confréries funéraires, afin de pouvoir célébrer les saints mystères sans être inquiétés par les pouvoirs civils. Le nom d'« agapes » que l'on donna aux cérémonies eucharistiques, est le nom qui servait à désigner les repas des confréries. Beaucoup de ceux qui acceptèrent le christianisme, appartenaient sans doute antérieurement aux confréries païennes. Les abus que saint Paul dénonce dans la première épître aux Corinthiens ont pu venir de ce fait que quelques nouveaux convertis introduisirent, dans les agapes chrétiennes, l'indiscipline et les excès des banquets de confréries. Mais la cène eucharistique demeure toute différente par son origine et par sa constitution. Les banquets païens avaient un caractère tout à fait profane : c'était de simples repas d'amis ; au contraire, la cène eucharistique était une cérémonie religieuse. La veille de sa mort, le Sauveur avait célébré la Pâque juive avec ses disciples ; mais, à la fin, il avait rompu avec le rituel juif, et sous les signes du pain et sous ceux du vin de la quatrième coupe, il avait donné son corps à manger et son sang à boire. Il avait prescrit aux Apôtres de renouveler ce qu'il venait de faire, lorsqu'il ne serait plus au milieu d'eux. Or, en célébrant l'agape, les premiers chrétiens entendaient seulement se conformer à l'ordre du Sauveur. La modification introduite à la fin du repas pascal l'avait divisé en deux parties bien distinctes, dont la première ne devenait plus qu'une préparation de la seconde. Pourtant, les premiers chrétiens crurent devoir en garder, non les mets symboliques, qu'ils remplacèrent par d'autres, mais l'eucologie, c'est-à-dire tout le formulaire de prières. La cérémonie eucharistique ou l'agape chrétienne comportait ainsi deux parties, un repas en commun et une communion

eucharistique. Il était prescrit de ne commencer le repas en commun que lorsque tous les fidèles étaient réunis et pourvus de vivres en quantité suffisante. Chacun, en effet, devait apporter sa quote-part, sauf les chrétiens pauvres, qui prenaient sur la quote-part des autres. Si le repas avait pu commencer avant que tout le monde ne fût servi, certains eussent pu être abondamment pourvus, tandis que d'autres n'auraient rien eu à manger. Après ce repas, venait le repas eucharistique proprement dit, lequel était vraiment le but de la réunion¹.

L'Eucharistie ne s'est pas formée peu à peu dans les premières communautés chrétiennes. — Dès l'origine, nous assure-t-on², les premiers chrétiens avaient des repas communs, dans lesquels ils trouvaient l'occasion de se communiquer les uns aux autres leurs espérances dans le prochain retour du Christ. Comme cet avènement se faisait attendre, on se mit à réfléchir sur la dernière cène que le Maître avait

1. Cf. H. LEGLERCQ, art. *Agape*, dans *Dict. d'Archéol. et de Liturg.*, t. I. col. 779-792. — F.-X. FUNK, *L'Agape*, *Rev. d'hist. eccl.*, 1903. La première partie de l'agape ou de la cérémonie eucharistique ne consista bientôt plus qu'en une récitation de prières liturgiques. A quelle époque eut lieu la suppression du repas? Il n'est pas possible de le déterminer. M^{re} Batiffol nous semble avoir établi péremptoirement que les textes du n^e et du m^e siècle, que l'on a coutume d'invoquer en faveur de l'agape-repas, désignent seulement la cérémonie eucharistique proprement dite, c'est-à-dire la prière eucharistique, la fraction du pain et la communion. Mais où le savant auteur peut paraître excessif, c'est lorsque, pour justifier cette thèse, à savoir que l'agape-repas n'a pas existé à l'origine du christianisme, il interprète la première épître aux Corinthiens, ch. i, v^{rs} 17-22, comme si saint Paul avait voulu tout simplement interdire le repas que les fidèles de Corinthe prenaient avant la communion. Saint Paul proteste contre les abus de ce repas, mais il ne le supprime pas. Au m^e siècle, on appela aussi du nom d'agape la collecte que l'on faisait à la fin de la cérémonie eucharistique, et dont les fruits servaient à nourrir les pauvres, les orphelins et les martyrs en prison. Au iv^e siècle, en Afrique et en Italie, on voit des chrétiens distribuer des aumônes à l'occasion de la mort de leurs parents, et même offrir des repas auprès du tombeau de leurs défunts. Saint Ambroise, et, après lui, saint Augustin dénoncent ces pratiques, en déclarant qu'elles ressemblent trop aux banquets funéraires des païens. Cf. P. BATIFFOL, *Études d'Hist. et de Théol. posit.*, 1^{re} série, *L'Agape*, pp. 283-325.

2. J. HOFFMANN, *op. cit.*, pp. 94-123.

célébrée avec ses disciples, et dans laquelle on n'avait vu jusqu'ici qu'un souper destiné à unir Jésus et les Apôtres en un même corps moral. On reconnut, — ce qui n'avait encore frappé personne, — que, dans ce repas, le Christ avait symbolisé sa mort. On fut naturellement porté à établir une relation entre ce repas et ceux que les premiers chrétiens prenaient entre eux. A partir de ce temps, ils prirent ce caractère d'être des symboles de la mort du Christ. On en vint ensuite à remarquer que le Christ était le Serviteur de de *Yahweh*, décrit au chapitre LIII du livre d'Isaïe. On en tira cette conclusion que, par sa mort, le Christ avait sauvé les hommes. Et alors le repas que les premiers chrétiens prenaient en commun fut donné comme une cérémonie d'action de grâces, que l'on célébrait pour remercier le Christ d'avoir accepté la mort pour le salut du monde. A ce moment, Paul commençait sa prédication. Il fut amené, au cours de son ministère, à faire la synthèse de toutes les idées de son époque. D'abord, la mort du Christ fut considérée par lui comme le sacrifice de rédemption du genre humain; mais ce sacrifice il fallait qu'il fût renouvelé jusqu'à la fin des temps. D'autre part, la foi de l'Apôtre s'élevait à cette conception tout à fait nouvelle, que le Christ mystérieusement présent dans son Église, était non moins réellement présent dans le repas que les premiers chrétiens prenaient en commun, qu'il était présent sous les apparences du pain et du vin, dans l'attitude d'une victime immolée. Paul crut que le Christ lui-même avait institué ce sacrifice dans la dernière cène qui précéda sa mort, et il l'interpréta dans le sens du sacrifice eucharistique qu'il avait lui-même imaginé. Ainsi, l'institution de l'eucharistie apparaît comme l'aboutissant d'un rite, dont le point de départ consiste tout simplement dans ce repas que les premiers chrétiens prenaient en commun, et au cours duquel ils s'entretenaient de leurs espérances dans le prochain retour du Christ.

On a pu constater que l'auteur de cette surprenante synthèse n'appuyait ses affirmations sur aucun fait, sur aucun

texte. Il n'a sans doute voulu présenter qu'une hypothèse historique. Mais une hypothèse de ce genre suppose déjà des documents significatifs; comme toute hypothèse, elle doit être vraisemblable. Or, l'hypothèse en question n'a même pas cette qualité. En effet, tous les critiques reconnaissent aujourd'hui que la première épître aux Corinthiens a été écrite vers l'an 57. Au cours de cette épître, saint Paul reproche aux Corinthiens d'avoir introduit des abus dans la célébration de l'eucharistie. L'Apôtre la leur avait sans doute enseignée, en même temps qu'il avait fondé l'Église de Corinthe, c'est-à-dire en l'an 52 ou 53. Il faut donc admettre qu'à cette date, saint Paul était en possession de la doctrine eucharistique. L'évolution du rite eucharistique se serait accomplie en une vingtaine d'années. Jésus aurait pris un repas avec ses disciples, en vue de les grouper autour de lui. Et, quelque vingt ans plus tard, on aurait enseigné que, dans ce repas, il s'était rendu présent et donné à prendre sous les signes du pain et du vin, qu'ainsi il avait offert un sacrifice d'alliance, et qu'il avait ordonné de renouveler cette cérémonie en souvenir de sa mort. Les disciples du Sauveur se seraient faits, eux-mêmes, les propagateurs de cette doctrine, transposant les paroles qu'ils avaient entendues, défigurant les gestes qui s'étaient accomplis sous leurs yeux, lorsque par ailleurs nous les voyons si fidèles à rapporter l'enseignement et les actions du Christ, si hésitants à abandonner les pratiques juives, que le Sauveur avait abrogées par sa mort. Une telle hypothèse est invraisemblable. On dit que le principal agent de cette révolution aurait été l'apôtre Paul. Mais, outre qu'on ne s'explique pas comment saint Paul aurait pu, consciemment ou non, transformer le dernier repas du Sauveur en un sacrifice d'alliance, on s'explique encore moins comment il eût pu imposer sa réforme aux premiers chrétiens et aux disciples mêmes du Sauveur¹.

1. Cf. Ch. RUCH, art. *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. V, col. 1105-1109.

L'Eucharistie n'est pas un produit de la foi de saint Paul. — Et pourtant c'est à cette invraisemblable conclusion qu'aboutit M. Loisy. Selon lui, la dernière cène fut un repas ordinaire, — peut-être le repas pascal, — au cours duquel Jésus distribua à ses disciples, comme il l'avait fait souvent pendant sa vie, le pain et le vin; il n'y parla ni de son corps ni de son sang; mais, sentant que le dénouement était proche, il déclara qu'il ne mangerait plus et ne boirait plus avec les siens que dans le royaume où il leur donnait rendez-vous. Il est difficile d'établir exactement comment le sacrement chrétien dérivait des paroles du Christ. L'examen des récits montre que la conception primitive de l'eucharistie est intimement liée à la foi au Christ ressuscité. Jésus était déjà le Christ dans la gloire du royaume, et en même temps il restait avec ses disciples; il était avec eux surtout dans le repas commun qui les rassemblait; c'était avec lui et en mémoire de lui que se tenait la réunion.

L'apôtre Paul, enthousiasmé par la foi nouvelle qui l'avait transfiguré, et dont une méditation attentive lui montrait chaque jour les profonds mystères, découvrit le sens du repas eucharistique. Il venait de voir, dans la mort du Christ, le sacrifice offert en rémission des péchés des hommes; il vit, dans le repas eucharistique, le mémorial de la passion du Christ et la continuation de son sacrifice sanglant. Ce repas eucharistique lui apparut comme une institution que le Christ avait fondée, la veille de sa mort, dans le dernier repas qu'il prit avec ses disciples, et dont il avait ordonné la célébration jusqu'à son retour pour la consommation de toutes choses¹.

Ainsi, suivant M. Loisy, l'enseignement de saint Paul sur l'eucharistie n'est pas simplement celui que le Sauveur a livré : c'est celui que l'Apôtre a été amené à découvrir, par la foi, c'est-à-dire par l'effort de sa pensée religieuse à péné-

1. A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, pp. 534-544. — *Autour d'un petit livre*, p. 236, Paris, 1903.

trer le sens de la dernière cène ¹. N'ayant enseigné, pendant toute sa vie terrestre, que le prochain avènement de ce règne terrestre et matériel que les pharisiens avaient annoncé et popularisé en Israël, Jésus n'a pu se connaître que comme le Messie juif, destiné à revenir bientôt dans la gloire, et à terrasser ses ennemis; pareillement, pendant le dernier repas qu'il prit avec ses disciples, il n'a pu que faire allusion à son prochain retour dans le règne glorieux. Mais la foi en la résurrection de Jésus l'exalta dans le cœur des disciples; elle le fit reconnaître pour le vrai Fils de Dieu: sa mort devint le sacrifice d'expiation pour le péché des hommes: le dernier repas qu'il prit avec ses disciples fut donné comme un sacrifice d'alliance anticipé par lequel le Christ avait annoncé sa mort, et que maintenant il fallait renouveler comme un mémorial de la passion, et aussi pour continuer le sacrifice de la croix. Toutefois, ajoute M. Loisy, — et c'est encore là l'un des traits les plus originaux de son système, — cette économie de vérités transcendantes que la foi a été seule à induire des paroles ou des faits du Sauveur, constitue un enseignement tout à fait spécial. La foi chrétienne affirme le fait de la résurrection du Sauveur, elle découvre le sens rédempteur du crucifiement, la valeur sacrificielle de la dernière cène: de tout cela l'historien ne peut dire absolument rien: la critique n'a pas accès sur ce terrain qui constitue le domaine propre de la foi.

Ces développements étaient nécessaires; car ils permettent de saisir les deux idées directrices de la théologie de M. Loisy. En somme, selon cet auteur, le Christ n'a pu instituer lui-même l'eucharistie, parce qu'il s'est borné à enseigner le royaume eschatologique que ses contemporains attendaient; l'eucharistie est un produit de la foi chrétienne, de la foi de saint Paul.

1. Il paraît bien, en effet, que c'est tout ce que M. Loisy entend lorsqu'il parle de la foi ou du surnaturel. Cf. *Autour d'un petit livre*, p. 189; — *Les Évangiles synoptiques*, introd., p. 253; — *Quelques lettres sur les questions actuelles*.

Or, si nous lisons attentivement l'Évangile, nous y voyons que le Christ a prêché un royaume spirituel, et qu'il n'a pas cessé de lutter contre les pharisiens, partisans du royaume matériel ; il a payé de sa vie son attachement à ses conceptions nouvelles. Sans doute, nous y découvrons aussi que son enseignement revêt parfois des formes qui nous paraissent étranges. Sa parole semble annoncer comme imminent l'avènement du royaume ; à première vue, on pourrait croire que son eschatologie ne dépasse pas celle des Juifs de son temps. Mais c'est là une illusion qui vient d'un défaut de perspective. Nous mettons sur le même plan des enseignements qui, dans la pensée du Sauveur, ont rapport à des temps différents. Le Sauveur prêche un royaume tout intérieur, dans lequel on entre par la pénitence et par la foi. Ce royaume grandit au fur et à mesure que la bonne nouvelle est reçue et produit des fruits, semblable à la semence jetée en terre qui croît silencieusement et qui s'épanouit peu à peu.

Afin d'amener les hommes à entrer dans le royaume de Dieu, le Sauveur leur annonce des malheurs imminents qui doivent arriver. Il procède en cela de la manière qui a toujours été suivie par les prédicateurs de l'Évangile. Ces malheurs, quels sont-ils ? C'est la mort qui attend l'individu à chaque moment du jour et de la nuit, et qui menace de le jeter aux pieds du Souverain Juge. C'est la ruine de Jérusalem qui arriva, en effet, et qui dépassa peut-être par l'étendue de ses désastres tout ce que les pharisiens avaient entendu annoncer, lorsqu'ils parlaient des catastrophes qui marqueraient l'avènement du Messie. C'est la fin du monde que nous sommes encore à attendre. Lorsqu'on lit l'Évangile à la lumière de cette idée très simple, toutes les difficultés que M. Loisy a accumulées disparaissent. Pourquoi les historiens, et M. Loisy tout le premier, qui sont si prompts à invoquer la méthode de perspective pour éclairer les difficultés d'un texte ancien, n'en font-ils pas un meilleur usage pour expliquer les difficultés du texte évangélique ? Ce serait pourtant faire de la bonne critique.

De plus, M. Loisy attribue aux premiers disciples et à saint Paul la révélation de tout ce qu'il y a de transcendant dans la personne et dans l'œuvre du Sauveur; c'est saint Paul, en particulier, qui a été amené, par sa foi, à découvrir le sens profond de la dernière cène.

Si cette conclusion s'imposait, l'on serait vite amené à l'une ou l'autre de ces deux manières de voir : ou bien la foi de saint Paul et des premiers chrétiens répondait à un objet réel, précis, distinct de l'objet d'histoire, et qui était la présence du Christ sous les symboles eucharistiques, la nature divine du Sauveur, le caractère rédempteur de sa mort; ou bien cette foi n'avait presque pas d'objet réel distinctif, elle n'avait presque qu'une valeur religieuse toute subjective.

Accepte-t-on la première manière de voir, à savoir qu'il y a vraiment eu dans la personne et dans l'œuvre du Sauveur une transcendence que le Christ n'a pas vue, on admet alors que le Christ aurait été Dieu sans le savoir et sans l'enseigner, qu'il aurait racheté le monde sans le savoir, qu'il aurait fondé l'Église sans le savoir, qu'il aurait institué l'Eucharistie sans le savoir? Vraiment se peut-il que ce soit cela Notre-Seigneur? Puis, dans cette même hypothèse, ce serait saint Paul qui aurait été amené à découvrir les grandeurs de Jésus et de son œuvre. Mais pourquoi serait-on en droit de refuser à Jésus ce qu'on accorde si généreusement à saint Paul?

Accepte-t-on la seconde manière de voir, à savoir que la foi de saint Paul et des premiers disciples n'avait presque pas d'objet réel distinctif, qu'elle n'avait presque qu'une valeur religieuse toute subjective, on admet alors une conclusion encore plus radicale. Car la foi dont il s'agit n'est, à parler sans détours, qu'une affaire de sentiment et d'imagination; c'est une sorte d'exaltation religieuse, mystique, destinée à revêtir toutes les formes successives que les changements de société lui imprimeront; elle vaut par l'action morale qu'elle provoque, mais non par la représentation intellectuelle qui l'accompagne et qu'elle projette en quelque sorte de son propre fonds; en un mot, elle a une valeur de

vie et non une valeur d'information scientifique. En réalité, cette conclusion est un subterfuge. On dit ou l'on écrit aux contemporains que, dans le Nouveau Testament, il y a lieu de distinguer soigneusement ce qui est de l'histoire et ce qui est de la foi, et l'on met sur le compte de la foi, — d'une foi qui ne signifie presque rien, — en somme, le principal.

Conclusion. — Les nombreux essais par lesquels on cherche à expliquer l'origine de l'eucharistie sans le Christ, ou du moins en n'attribuant au Christ qu'un geste, une parole, que les premiers disciples auraient entendu à contre-sens, sont les résultats de méthodes d'interprétation, qui s'inspirent toutes d'une idée préconçue. Sous la variété des synthèses qui viennent d'être proposées, il est presque impossible, en effet, de ne pas être frappé de l'unité des tendances. Au temps de Calvin, c'était par le recours à tous les arguments que peut fournir l'analyse grammaticale qu'on cherchait à nier la présence réelle : maintenant c'est par l'emploi des ressources que procure la critique historique. Au fond, l'idée directrice est la même, avec cette différence qu'elle est devenue plus explicite ou plus radicale dans sa négation : le Christ n'est pas présent dans l'eucharistie, parce qu'il n'est pas Dieu fait homme. Cette constatation achèvera de nous montrer l'inanité de tous ces systèmes par lesquels on veut prouver une thèse. Le Christ est l'auteur de l'eucharistie, ainsi, du reste, que de tous les autres sacrements, comme l'a défini le concile de Trente¹.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique.

— 1^o Le lien qui unit le mystère de l'incarnation du Verbe et celui de l'eucharistie est si étroit que la négation de la présence réelle doit conduire tôt ou tard à la négation de la divinité du Christ. La preuve en est dans l'évolution qui s'est faite, assez lentement, il est vrai, dans la dogmatique protestante. C'est que si le Verbe s'est fait homme pour donner la vie au

1. DENZ., 844 : *Si qui dixerit, sacramenta novæ legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta..... : A. S.*

monde, c'est par l'eucharistie que le bienfait de l'incarnation doit être appliqué à chaque âme fidèle : telle est l'économie de ces deux mystères qu'ils s'appellent l'un l'autre, dans l'ordre de la réalité comme dans l'ordre de la foi.

2° Montrer, par la multiplicité des synthèses imaginées pour expliquer l'origine de l'eucharistie sans le Christ, tout le parti pris qui domine la critique rationaliste.

Choix d'auteurs à consulter. — H. LECLERCQ, art. *Agape*, dans *Dict. d'Archéol. et de Liturg.*, t. I, col. 779-792.

J. LEBRETON, art. *Eucharistie*, dans *Dict. apol. de la Foi cath.*, t. I, col. 1549-1562.

Ch. RUCH, art. *Eucharistie*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. V, col. 1073-1119.

CHAPITRE II

LA PRÉSENCE RÉELLE

Une fois établi le fait de l'institution de l'eucharistie par le Christ, nous pouvons étudier l'objet de cette institution, qui est, d'abord, la présence réelle du Sauveur, sous les apparences du pain et du vin.

Le concile de Trente a défini ainsi ce dogme : « Si quelqu'un nie que le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec son âme et sa divinité, et par conséquent Jésus-Christ tout entier, soit contenu vraiment, réellement et substantiellement dans le sacrement de la très sainte Eucharistie ; et s'il dit au contraire qu'il y est seulement comme dans un signe, ou bien en figure, ou bien par une vertu émanée de son corps : qu'il soit anathème¹. »

Ainsi l'eucharistie ne fait pas que signifier le corps et le sang du Christ, comme le disait Zwingle ; ce n'est pas seulement la figure du Christ en croix, autrement dit ce n'est pas seulement le symbole représentatif du sacrifice sanglant du Calvaire, comme l'affirmait OEcolampade ; l'eucharistie ne contient pas seulement une vertu corporelle émanée du

1. DENZ., 883 : *Si quis negaverit in sanctissimæ eucharistiæ sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem unâ cum anima et divinitate Domini Nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum; sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo, vel figura, aut virtute :*

A. S.

corps glorieux du Christ, afin que, par la communion, cette vertu se répande dans le fidèle, comme l'enseignait Calvin; mais, déclarent les Pères du concile, en visant d'un mot spécial chacune de ces trois erreurs, le Christ est contenu dans l'eucharistie vraiment, réellement et substantiellement: il est là vraiment et non pas seulement signifié; réellement et non pas seulement figuré; substantiellement et non pas seulement par une vertu émanée de son corps glorifié, présent au ciel. De plus, ajoutent les Pères, dans l'eucharistie, le Sauveur est contenu tout entier, c'est-à-dire avec sa divinité de Verbe éternel du Père, et avec son humanité.

Tel est le dogme catholique dans son énoncé rigoureux. Tous les mots portent; on ne saurait en supprimer ou en changer aucun, sans introduire dans la formule une imprécision ou une erreur.

Cette doctrine est avant tout positive : elle ne veut d'autres preuves que l'enseignement du *Nouveau Testament*, le témoignage de la *Tradition des Pères*, et la *définition du dogme de la présence réelle*, par le concile de Trente, contre le symbolisme protestant.

ARTICLE I

Le Nouveau Testament.

Idée générale. — Le Nouveau Testament rapporte que le Sauveur *a promis* l'eucharistie, puis qu'il *l'a instituée*, la veille de sa mort; nous trouvons de plus, dans les épîtres de saint Paul, d'importantes déclarations au sujet de *la pratique de l'eucharistie*.

Le discours de la promesse de l'Eucharistie. — Quelques Pères, comme Clément d'Alexandrie, Origène, saint Augustin, ayant interprété, d'une manière qui leur paraissait être simplement allégorique, le discours de la promesse de l'e-

charistie, certains théologiens du xvi^e siècle n'hésitèrent pas à affirmer que, dans tout le discours sur le pain de vie, le Sauveur n'avait annoncé, sous des expressions métaphoriques, que le don de sa personne sur la croix, et l'obligation où l'on est de s'unir à lui par la foi¹. Le concile de Trente refusa de prendre parti².

Aujourd'hui, la pensée des exégètes est bien différente. Bon nombre de critiques protestants découvrent l'eucharistie dans tout le discours, et même dans les récits qui le précèdent, quitte à l'interpréter ensuite dans un sens spirituel³. M. Loisy veut que le chapitre vi en entier, y compris les récits de la multiplication des pains et la traversée miraculeuse du lac, ait trait à l'eucharistie⁴.

Parmi les exégètes catholiques, les uns pensent que le Sauveur, après avoir demandé à ses disciples de croire en sa personne, dans les versets 26-48, leur déclare qu'ils doivent, en outre, recevoir son corps et son sang, dans les versets 48-59. C'est que la foi au Verbe incarné est le prélude de la communion sacramentelle; mais, pour avoir part à la vie éternelle, il faut encore que notre corps mortel prenne contact avec la chair vivifiante du Christ : sans cette union-là, nous n'avons pas la vie en nous, et nous ne serons pas ressuscités au dernier jour. Ainsi le Sauveur dicte deux obligations, dont la première établit une disposition nécessaire pour atteindre l'objet de la seconde; l'unité du discours est parfaite⁵. M^{gr} Batiffol pense que le discours sur l'union au Christ

1. Voir en particulier CAJETAN, *In III^{am} Partem*, q. LXXIX, a. 1-4.

2. Sess. XXI, c. 1. Cf. F. CAVALLERA, *L'interprétation du chapitre VI de saint Jean. Une controverse exégétique au concile de Trente*, dans la *Rev. d'Hist. eccl.*, t. X, pp. 687-709.

3. J. RÉVILLE, *Les origines de l'Eucharistie*, p. 58. — M. GOGUEL, *L'Eucharistie, des origines à Justin martyr*, p. 204. — H.-J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, t. II, p. 499.

4. Cf. *supra*, pp. 25-26.

5. N. WISEMAN, *La Présence réelle*, dissert. I, dans MIGNE, *Démonst., évang.*, t. XV, col. 1176 et ss. — J. LEBRETON, art. *Eucharistie*, dans *Dict. apol. de*

par la foi s'étend jusqu'au verset 51^b. Ce passage très court est une transition par laquelle le Sauveur annonce qu'il se donnera pour la vie des hommes, avant de déclarer qu'il se donnera, de plus, en nourriture dans l'eucharistie ; il n'est vraiment question de l'eucharistie que dans les versets 53-56¹.

En réalité, ces derniers versets sont particulièrement expressifs. Jésus vient de dire qu'il est le pain vivant descendu du ciel : que pour vivre éternellement, il est nécessaire de manger de ce pain : que ce pain, c'est sa chair. Les auditeurs entendent cette dernière expression au sens littéral et se demandent : « Comment cet homme peut-il donner sa chair à manger ? » Or, loin d'affirmer, — selon la règle qu'il suit en pareil cas, — que ses paroles sont des figures, le Sauveur les répète à cinq reprises : « En vérité, en vérité, je vous le dis : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous. » Puis, l'expression *manger la chair de quelqu'un*, dans la langue de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme dans les langues sémitiques, ou s'entend *littéralement*, ou signifie *faire injure à quelqu'un, l'accuser, le calomnier*². Si, chez les contemporains du Sauveur, cette locution a une signification métaphorique unique, c'est celle-là seulement que l'on peut donner à la parole du Sauveur, à supposer qu'on ne l'entende pas au sens littéral. Et alors le Christ enseigne que, pour avoir la vie éternelle, il faut ou bien manger réellement sa chair, ou bien le calomnier. Décidément le sens réaliste s'impose.

Mais toute cette doctrine ne serait-elle pas déjà résumée dans le verset 51^b, où M^{gr} Batiffol ne reconnaît qu'une allu-

la Foi cath., t. I, col. 1559-1562. — C. RUCH, art. *Eucharistie*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. V, col. 993-995.

1. *Études d'Histoire et de Théologie positive*, 2^e série, *L'Eucharistie*¹, pp. 94-100.

2. Il en est ainsi dans l'Ancien Testament, cf. Job, xix, 22. — Ps. xxvii (hébr.), 2. — Mich., iii, 3. — Eccl., iv, 5. De même, saint Paul use de l'expression : « Si

sion à la passion du Verbe incarné. Lorsque le Christ eut dit ces mots : « Et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde », les Juifs comprirent bien que Jésus parlait de tout autre chose que du pain matériel, ou de son origine céleste, et qu'il projetait de donner sa chair à manger. A ne les considérer qu'en elles-mêmes, en effet, les paroles sont très claires. D'autre part, si on les met en parallèle avec celles que le Sauveur prononça à la cène, on est frappé de la ressemblance. La veille de sa mort, il dit sur le pain : « Ceci est mon corps, qui est donné pour vous » ; et, sur le vin : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, qui est versé pour vous. » Sans aucun doute, il y a, dans le verset 51^b, une description anticipée du repas eucharistique : le Sauveur parle du don de sa chair, qui servira de préliminaires au sacrifice de l'alliance : il est question tout ensemble et du sacrifice eucharistique et du sacrifice de la croix.

Bien plus, il semble qu'il faut voir l'eucharistie non seulement dans les versets 48-51, mais dans toute la première partie du discours, qui est comprise dans les versets 26-47. En effet, dès les versets 26-27, le Christ met en opposition le pain matériel qu'il a donné la veille, avec une nourriture mystérieuse qu'il donnera. Cette nourriture qu'il donnera

vous vous mordez et vous vous mangez les uns les autres, prenez garde de vous détruire réciproquement. » *Gal.*, v, 15. Voir aussi HÉNOCH, vii, 5. En araméen, en syriaque, en arabe, *manger la chair de quelqu'un* c'est médire de lui, le poursuivre d'injustes accusations. Cf. N. WISEMAN, *La Présence réelle*, dissert. II, *op. cit.*, col. 1188 et ss. On objectera que Jésus a suffisamment dit qu'il parlait en figure, quand, devant les murmures des disciples eux-mêmes, il fit cette déclaration, du verset 63 : « C'est l'esprit qui vivifie : la chair ne sert de rien. » Mais, si les paroles du verset 63 devaient avoir le sens qu'on leur prête, les disciples qui murmuraient, eussent obtenu satisfaction, et l'on ne voit pas pour quels motifs ils se seraient éloignés du Christ, selon ce qui est mentionné au verset 66. Wiseman résout très bien cette difficulté. Il observe que le mot *chair* désigne souvent, dans la sainte Écriture, les sentiments de la nature inférieure, et *l'esprit*, la grâce, le secours divin. Il explique ainsi le verset 63 : « L'intelligence humaine, seule, est incapable de croire à ma parole, dit le Sauveur : mon enseignement est divin et exige l'esprit, c'est-à-dire le secours du Père, une foi surnaturelle. » Cf. *La Présence réelle*, dissert. IV, *op. cit.*, col. 1228 et ss.

est certainement autre chose que l'Évangile ou la foi; car ces dons ont été offerts déjà depuis longtemps; les Samaritains eux-mêmes les ont reçus. Ce ne peut être que l'eucharistie. Il est vrai que, après la déclaration des versets 26-27, commence un dialogue assez pressé, où les paroles du Sauveur ont, à la fois, deux sens. Dans les versets 28-47, il dit qu'il est le pain vivant, descendu du ciel, pour donner la vie éternelle, et que, pour avoir cette vie, il faut croire en lui. Les interruptions des Juifs ont amené le Sauveur à remonter du pain eucharistique, dont il parlait, à la prédication de la foi en sa personne divine. Mais la métaphore du pain de vie par laquelle il se désigne, montre qu'il se présente toujours, du moins en seconde ligne, comme le pain eucharistique.

En résumé, tout le discours du chapitre vi traite de la manducation du Christ en sa chair. Cette doctrine est enseignée d'une façon de plus en plus précise. Elle est annoncée dès le début. Les objections des Juifs obligent le Sauveur à revenir, un instant, à des vérités plus primordiales. Même alors il se donne encore comme un pain vivant. Dès que le scepticisme de l'auditoire a été quelque peu refoulé, le Sauveur revient à la doctrine du pain eucharistique, qu'il faut manger, dit-il à plusieurs reprises, pour avoir la vie. Ajoutons que le miracle de la multiplication des pains, dont le récit précède immédiatement le discours, avait déjà préparé les Juifs à entendre à la lettre toutes les paroles du Sauveur.

Les récits de l'institution. — Selon les trois récits des Synoptiques, comme selon celui de saint Paul, le Christ a institué l'eucharistie dans le repas qu'il prit avec ses disciples, la veille de sa mort. Selon les trois récits des Synoptiques, ce repas aurait été le repas pascal des Juifs¹. Aussi,

1. Les trois premiers Évangiles paraissent identifier la cène avec le repas

convient-il de décrire *le rite de la Pâque juive, au temps de Notre-Seigneur*, afin de faire ressortir le sens de l'institution du Sauveur. A raison de leur importance, les formules de consécration du pain et du vin devront être examinées en particulier. De ces analyses, il sera facile d'extraire l'ensei-

pascal des Juifs qui avait lieu au soir du 15 nisan. Cf. MATTH., XXVI, 17. — MARC., XIV, 12. — LUC., XXII, 17. Au contraire, saint Jean rapporte que Jésus fut condamné, le jour de la préparation de la Pâque, à la sixième heure du jour (autour de midi). Cf. JOAN., XIX, 14. L'institution de la cène eut lieu la veille au soir, en un repas qu'il appelle un souper. Cf. *ibid.*, XIII, 2. Ainsi, d'après les Synoptiques, Jésus eût été mis à mort le 15 nisan : d'après saint Jean, le 14 de ce mois; d'après les Synoptiques, la cène aurait eu lieu le 15 nisan, lorsque s'ouvrait le soir : d'après saint Jean, au soir du 14. On a pensé résoudre cette difficulté en disant que Jésus avait institué l'eucharistie, non pas en célébrant la Pâque proprement dite, mais au cours de ce repas que les Juifs prenaient, chaque veille de sabbat, et aussi la veille de la Pâque, et qu'ils appelaient le *kiddusch*. Cf. P. BATIFFOL, *L'Eucharistie*³, pp. 43-44. Cette interprétation ne s'accorde pas avec les textes de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc, où le dernier repas du Sauveur est expressément appelé la Pâque. Mais, si le Sauveur a institué l'eucharistie, en célébrant la Pâque juive, au soir du 15 nisan, comment saint Jean a-t-il pu dire que Jésus avait institué l'eucharistie, au soir du 14 nisan?

Il semble que la solution de cette difficulté est dans un examen plus attentif des textes des Synoptiques, et du texte de saint Jean. Il faut, d'abord, se rappeler, dans toute cette controverse, que les jours juifs vont toujours non pas de minuit à minuit, comme chez nous, mais d'un soir à l'autre soir, c'est-à-dire depuis environ six heures d'un soir jusqu'à six heures environ de l'autre soir. D'autre part, la préparation de la Pâque avait toujours lieu le 14 du mois de nisan, qui était le premier mois de l'année religieuse, laquelle commençait avec l'équinoxe de printemps; on l'appelait, pour cette raison, *le jour de la préparation de la Pâque*, ou bien encore *le premier jour des Azymes*, parce que, dès ce jour, on devait manger des pains sans levain. La Pâque était mangée au commencement du 15 nisan, c'est-à-dire lorsque s'ouvrait le soir du 15 nisan, entre six heures du soir et minuit. Cf. *Lettres à un Étudiant, La sainte Eucharistie, Le Jour de la Cène*. Si l'on tient compte de ces usages juifs, en lisant les textes évangéliques, l'opposition tant soulignée entre les Synoptiques et saint Jean disparaît. Saint Luc dit que « *le jour où l'on devait immoler la Pâque* arriva ». On était, selon toutes vraisemblances, au commencement du 14 nisan, c'est-à-dire au soir qui ouvrait le 14 nisan. C'était bien la veille de la fête de la Pâque, le jour de la préparation de la Pâque, dont parle saint Jean, ou le premier jour des Azymes, dont parlent saint Matthieu et saint Marc. Ainsi, les Synoptiques placent la cène aux premières heures de la nuit qui commencent le 14 nisan, absolument comme saint Jean. Il s'ensuit seulement que Jésus a anticipé la Pâque d'un jour, ou qu'il a institué l'eucharistie, la veille du jour où les Juifs devaient faire le repas pascal.

gnement du dogme de la présence réelle, d'après les récits de l'institution.

Le rite de la Pâque juive, au temps de Notre-Seigneur. — Nous savons à peu près en quoi consistait le repas rituel de la Pâque juive¹. Il se célébrait, dans chaque famille, sous la présidence du père. On s'installait d'après des règles de préséances très précises. Une première coupe de vin était d'abord présentée. Le père de famille, se levant alors, prononçait solennellement la première bénédiction : « Ce jour, disait-il, rappelle notre délivrance. Il est le souvenir de notre sortie d'Égypte. Béni soit le Seigneur, l'Éternel, qui a créé le fruit de la vigne ! » Et ayant bu dans la première coupe, il la passait aux convives, qui successivement y buvaient comme lui.

A ce moment, on apportait dans la salle un bassin et de l'eau pour les purifications usitées, et chacun se lavait les mains. On servait, après, les herbes amères, destinées à rappeler la nourriture d'Égypte. On en mangeait une partie avec ou sans un assaisonnement, qui consistait, selon les uns, dans un mélange d'eau et de vinaigre, et, selon les autres, dans une préparation de vinaigre, de figues, de dattes et d'amandes, et qu'on appelait *charoseth*. Ce mets qui, dans le second cas, devenait une sorte de bouillie assez consistante, rappelait, disait-on, par sa couleur, l'argile que les Hébreux avaient jadis pétrie pour édifier les villes des Pharaons.

On présentait ensuite le pain azyme, c'est-à-dire le pain non fermenté. Il pouvait être fait de froment, d'orge, d'avoine ou de seigle, mais jamais de riz ou de maïs; d'ordinaire, on le confectionnait avec de la fleur de froment, dans des vases soigneusement purifiés, et l'on ne lui donnait jamais le temps de fermenter; il était de forme ronde et très plate.

1. Voir à ce sujet P. BATIFFOL, *Études d'Histoire et de Théologie positive*, 2^e série, *L'Eucharistie*¹, pp. 134-135. — E. LE CAMUS, *La Vie de N.-S. J.-C.*⁶, t. III, pp. 186-190.

Ce pain rappelait le pain de l'affliction, mangé en Égypte, au moment de la fuite précipitée vers la mer Rouge. Le père de famille prononçait une formule de bénédiction : « Béni soit, disait-il, celui qui fait produire le pain à la terre » ; puis il rompait le pain azyme, et il le distribuait aux convives. Les Juifs ne coupaient pas leur pain : ils le rompaient.

Enfin, l'agneau pascal était apporté et déposé, au milieu de la table, devant le père de famille. Il avait été immolé, au temple, vers la fin du jour de la préparation de la Pâque, à l'heure de None ou trois heures de l'après-midi, puis rôti à une broche, en bois de grenadier, laquelle, munie d'une petite traverse, avait exactement la forme d'une croix¹.

Pour la seconde fois, on versait du vin dans la coupe ; et, selon le précepte de Moïse, le fils demandait au père de lui expliquer le sens de la fête². Le chef de famille racontait en détail ce qu'on avait enduré en Égypte, comment on avait été arraché de la servitude, et il entonnait le *Hallel*, que tous se mettaient à chanter, depuis le psaume : « Louez Dieu, enfants, louez le nom du Seigneur »³, jusqu'à la fin du dithyrambe, célébrant la sortie d'Égypte et la délivrance de la maison de Jacob des mains d'un peuple barbare⁴.

Après cela, l'agneau pascal était mis en morceaux et mangé. Une troisième coupe circulait, puis une quatrième. On chantait des psaumes d'action de grâces et de triomphe⁵. On faisait passer une cinquième coupe de vin, et la fête se terminait par deux cantiques, ceux qui semblent avoir constitué le grand *Hallel*⁶.

Comme on le voit, la Pâque juive avait pour objet de com-

1. Saint Justin voyait, dans cette broche en forme de croix, l'annonce de l'instrument de supplice de Jésus-Christ, le véritable agneau de Dieu. Cf. *Dial.*, XL.

2. *Exod.*, XII, 26-27.

3. Ps. CXIII.

4. Ps. CXIV-CXV.

5. Ps. CXVI-CXVIII.

6. Ps. CXXXV-CXXXVI.

mémorer la Pâque de *Yahweh* et la sortie d'Égypte¹, ces deux grands faits qui avaient servi comme de préliminaires à l'antique alliance que Dieu avait contractée avec son peuple, au pied du mont Sinaï².

L'institution du Sauveur. — Les évangélistes se sont beaucoup plus préoccupés de raconter le côté chrétien de la dernière cène que le côté juif. S'ils ont laissé assez d'indications pour montrer que le Sauveur resta, jusqu'à la fin, soumis à la loi mosaïque, ils leur donnent peu d'importance. C'est afin de nous faire entendre que, tout en célébrant la Pâque juive, le Sauveur voulait la clore et inaugurer la Pâque chrétienne.

On était donc au soir du jour de la préparation de la Pâque juive, c'est-à-dire, selon la manière juive de compter, au commencement de ce jour, lorsque Jésus se mit à table avec ses disciples. Il leur dit, selon saint Luc : « C'est bien vivement que j'ai désiré manger avec vous cette Pâque, avant d'aller au supplice. C'est la dernière pour moi. Après celle-ci, ce sera la Pâque parfaite, c'est-à-dire la communion avec le Père, dans la gloire. » On dut alors présenter la première coupe. Après avoir prononcé la bénédiction et trempé ses lèvres dans le calice, Jésus ajouta : « Partagez-vous cette coupe : pour moi, je ne boirai plus de vin ici-bas³. » Ce n'est pas seulement sa dernière Pâque : c'est son dernier repas.

1. *Exod.*, XII.

2. *Exod.*, XIX-XXIV.

3. On a prétendu que la première et la seconde coupe du récit de saint Luc sont une même coupe, qui est la coupe consacrée. L'évangéliste se serait trouvé en face de deux récits traditionnels de la dernière cène. Le premier aurait été celui-là même dont saint Paul s'est inspiré; saint Luc aurait surtout voulu insérer ce récit, parce qu'il lui paraissait reproduire la cène, sous la forme la plus concise. Le second aurait été un autre récit de la cène, qui contenait quelques traits accessoires, et que, pour cette raison, saint Luc n'aurait pas voulu omettre : il l'aurait donné comme en marge du premier. Les deux parties du récit formeraient ainsi ce qu'on appelle un doublet. Cf. P. BATIFFOL, *Études d'Hist. et de Théol. posit.*, 2^e série, *L'Eucharistie*¹, pp. 31-33. Cette solution

Avant de prendre sa place définitive, chacun devait aller se purifier à l'aiguière commune. Voulant donner à ses Apôtres une marque suprême d'amour et d'humilité, Jésus se mit lui-même à laver les pieds de ses disciples¹. Survint alors, selon saint Matthieu, saint Marc et saint Jean, la trahison de Judas².

Après le départ du traître, Jésus parla de l'imminence de son éloignement; il traça le commandement nouveau; il annonça le triple reniement de Pierre³. Puis, le repas pascal dut continuer, selon l'ordre accoutumé.

On était arrivé à la fin. Peut-être la dernière coupe était-elle déjà versée. C'était le moment que Jésus attendait pour accomplir le chef-d'œuvre de son amour. Il prend sur la table du pain azyme, il rend grâces à Dieu son Père, ou le bénit; il rompt le pain, et le donne aux Apôtres, en disant : « Prenez, mangez, ceci est mon corps, livré pour vous. » Ensuite, prenant la coupe, qui était devant lui, il rend encore grâces à Dieu son Père, et il dit : « Prenez, buvez; car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui est répandu pour plusieurs, en rémission des péchés. »

Ce fut ainsi qu'après avoir accompli tout le rituel de la Pâque juive, *observata lege plene cibis in legalibus*, dit saint Thomas d'Aquin, Jésus institua la Pâque nouvelle. L'antique Pâque de Dieu avait servi de préliminaires au sacrifice de l'ancienne alliance : la Pâque nouvelle n'était, elle aussi, que les préliminaires du grand sacrifice de la nouvelle alliance qui allait avoir lieu sur le Calvaire. Maintenant,

est ingénieuse; mais elle a contre elle cette objection, qu'elle bouleverse un récit dont l'ordre paraît être intentionnel et historique. Cf. W. BERNING, *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form*, Munster, 1901.

1. JOAN., XIII, 2-16.

2. Selon saint Jean, Jésus désigne le traître en lui présentant un morceau de pain trempé. C'était l'usage que le maître de la maison offrit, pendant le repas, à tel ou tel de ses hôtes, un morceau de pain, en signe de l'intérêt particulier qu'il lui portait.

3. JOAN., XIII, 31-38.

elle l'annonçait : dans la suite, elle servirait à le commémorer.

Les formules de consécration du pain et du vin. — Vers la fin du repas pascal, les Apôtres mangeant encore, observent saint Matthieu et saint Marc, Jésus *prit du pain*. Puis *il prononça les paroles de la bénédiction* ou de *l'action de grâces*, *il le rompit* et *le donna* à ses disciples, en disant : *Prenez, mangez, ceci est mon corps*.

Ainsi Jésus, à la manière du père de famille, prononce les paroles de la bénédiction, puis il rompt le pain. Ce geste de la *fraction du pain*, dut frapper particulièrement les disciples, puisque, au lendemain du jour de la résurrection, ce fut à ce signe que les pèlerins d'Emmaüs reconnurent le Sauveur. Faut-il voir là une simple coïncidence? Non, en rompant le pain, Jésus annonçait, par un geste dont les Apôtres comprirent très vite le sens, l'immolation de son corps, qui allait avoir lieu sur la croix du Calvaire. Pendant tout le temps de l'âge apostolique, et même longtemps après, la *fraction du pain* devait servir à désigner la cérémonie eucharistique.

Le pain une fois rompu, Jésus le *donne aux disciples*, en disant : *Prenez, mangez, ceci est mon corps*. La signification de cette dernière proposition a toujours été très étudiée. Les théologiens catholiques conviennent tous que le Sauveur, en prononçant ces paroles : *Ceci est mon corps*, s'est réellement rendu présent sous les apparences du pain. Pourtant ils expliquent différemment cette formule.

Selon le plus grand nombre, *ceci* est un pronom démonstratif, qui désigne, sans le déterminer autrement, ce que Jésus tient dans les mains, cet objet visible, rompu, qu'il présente. La phrase opérant ce qu'elle signifie, quand elle aura été prononcée, *ceci* désignera le corps du Christ ¹. Selon

1. Cf. THOM. AQ., *Sum. theol.*, III, q. LXXVIII, a. 5. *Oportet quidem intelligere prædictam locutionem secundum ultimum instans prolationis verbo-*

Maldonat, *ceci* est un adjectif démonstratif, qui désigne le corps du Christ, lequel sera présent quand la phrase aura été prononcée. Le Sauveur dit : *Ce corps qui sera présent, est mon corps*. La Vulgate donne quelque raison à cette interprétation, en traduisant la formule grecque : Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, par cette formule : *Hic est sanguis meus*¹.

Le mot suivant, le verbe *est*, a toujours été pris par les théologiens catholiques au sens littéral. Il est copulatif, c'est-à-dire que son énoncé lie les deux termes de la phrase : *Ceci est mon corps*. Comme l'énoncé de cette phrase opère ce qu'elle signifie, *habet virtutem factivam instrumentaliter conversionis panis in corpus Christi*, l'énoncé du verbe *est* est copulatif et opératif tout ensemble, c'est-à-dire qu'il opère, par mode de cause instrumentale, l'acte de conversion du pain au corps du Christ².

rum... tamen ita quod præsupponatur ex parte subjecti... id quod communiter se habet quantum ad utrumque, scilicet contentum in generali sub istis spectibus.

1. J. MALDONAT, In Matth., c. xxvi, De Eucharistiæ institutione : *Minime dubium est quin eodem modo hoc pronomen sumendum sit, cum de pane Christus dicit : Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, hoc est corpus meum, et cum de sanguine dicit : Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, hic est sanguis meus. Cum autem de sanguine dicit : Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, hic est sanguis meus, pronomen non refertur ad vinum, sed ad sanguinem, quod ex Luca et Paulo manifestum est, qui pronomen cum sequenti, non cum præcedenti conjunxerunt, dicentes : Τοῦτο τὸ ποτήριον ; ergo et cum dicit : Hoc est corpus meum, illud hoc non convenit cum præcedenti pane, sed cum sequenti corpore ; nec substantivum, sed adjectivum est, quia, sicut illud cum sequenti calix, ita hoc cum sequenti corpus, ut adjectivum cum substantivo, cunctum est, ideoque non potest panem, sed corpus Christi demonstrare.*

2. On sait tout l'effort des premiers théologiens de la Réforme pour prouver que le verbe *est*, dans la phrase : *Ceci est mon corps*, doit être pris au sens symboliste de *signifier, figurer, représenter*. Le cardinal WISEMAN a établi, contre les protestants, d'une manière particulièrement saisissante, que ce mot ne peut être entendu qu'au sens littéral. Certains objets, dit-il, sont symboliques par nature, comme par exemple un buste, un portrait. Si donc, montrant une statue de Platon, on dit : « Ceci est Platon », chacun comprend que le verbe *est* signifie *être l'image de*. D'autres objets, sans être des symboles par nature, le sont devenus en vertu de l'usage. Ainsi l'on dira sans crainte de provoquer une méprise : « Ce drapeau c'est la France qui passe. » Enfin, certains objets ne sont des figures ni par définition, ni en vertu d'une convention, mais en raison d'un choix spécial de l'écrivain, qui

Ceci est mon corps, dit le Sauveur. C'est donc son corps qu'il rend présent sous les signes du pain. Il présente son corps dans l'état où il est : maintenant, c'est le corps terrestre ; après la résurrection, ce sera le corps glorieux.

Le Christ prit ensuite la coupe, où était le vin, et, ayant

avertit alors le lecteur de son intention. Ainsi, quand Jésus, à la fin de la parabole du semeur, dit : « Le champ c'est le monde » ; « la semence c'est la parole de Dieu », la pensée qu'il exprime n'est pas douteuse. Nous savons que nous sommes en face d'une parabole, le contexte oblige à donner au verbe *être* le sens de *figurer*. Si, au contraire, quelqu'un nomme un objet qui n'est pas, de par sa définition, un symbole ; si cet objet n'a jamais, en vertu de l'usage, servi à représenter une autre chose ; et si l'auteur ne dit pas qu'il hasarde une comparaison, une image, une métaphore ; si rien, dans son langage, ne permet de le supposer ; quand, par ailleurs, il s'exprime dans des circonstances particulièrement tragiques, devant des hommes simples, auxquels il veut donner un dernier témoignage de son amour, on est bien obligé d'admettre qu'il parle au sens propre, ou bien alors il faut dire qu'il déraisonne. Cf. *La Présence réelle*, dissert. V, *op. cit.*, col. 1234 et ss.

Pour établir que le verbe *être* a le sens de *figurer*, on a soutenu que le syriaque et l'araméen, c'est-à-dire la langue que parlait le Sauveur, ne possédant aucun mot pour dire *représenter*, le verbe *être* aurait été employé à défaut de cette expression, et qu'il signifierait en réalité *représenter*. Mais, s'il y avait eu quelque équivoque dans le texte original, le traducteur grec, qui savait l'araméen, aurait dû la faire disparaître. Du reste, la présupposition est fausse. Le cardinal WISEMAN compte en syriaque quarante-cinq termes, capables de rendre l'idée de représenter. Cf. *La Présence réelle*, dissert. VII, *op. cit.*, col. 1274 et ss.

On a montré plus haut, pp. 20-24, que les protestants libéraux sont loin d'avoir renoncé à interpréter dans un sens symboliste les paroles de l'institution. Selon SPITTA, le Christ a annoncé le festin messianique ; selon WEIZSÄCKER et JUELICHER, il a parlé en parabole pour annoncer sa mort ; selon H.-J. HOLTZMANN, il a symbolisé, en un rite très expressif, la nouvelle alliance qu'il allait fonder dans son sang. Selon J. RÉVILLE, Jésus a voulu attester l'union morale qui existait entre lui et ses disciples ; selon M. GOCUEL, Jésus a dit à ses disciples qu'il était prêt à donner, pour eux, sa vie, de même qu'il leur avait donné jusqu'ici sa pensée, son cœur, ses fatigues. Comme on le voit, les interprétations sont nombreuses et variées, toutes aussi vaines qu'arbitraires. En réalité, l'interprétation catholique seule est conforme aux textes. Au cours du dernier repas qu'il prit avec ses disciples, Jésus a vraiment entendu donner son corps à manger et son sang à boire. Pour contester non pas la valeur historique des paroles de l'institution, mais leur portée objective, il faut remonter plus haut et s'en prendre à la personne même du Sauveur. C'est ce que la critique rationaliste a compris ; elle a mis en doute ou nié la divinité du Sauveur ; bien plus, elle a nié ou mis en doute la personnalité même de Dieu. Il est impossible d'empêcher la ruine de l'édifice, quand on en a fait tomber la clef de voûte.

rendu grâces, il la donna aux Apôtres, en disant : *Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs, en rémission des péchés.* La proposition : *Ceci est mon sang*, appelle la même explication que la formule : *Ceci est mon corps.*

Mais Jésus ne dit pas seulement : *Ceci est mon sang*, il ajoute : *le sang de l'alliance*, selon saint Matthieu et saint Marc, et même de la *nouvelle alliance*, selon quelques manuscrits de ces mêmes livres, et selon saint Luc et saint Paul ¹. C'est le sang de l'alliance, *répandu pour plusieurs*, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον. Donc ce que Jésus présente, c'est *son sang répandu*, ce n'est pas seulement la figure de son sang qui va être répandu. C'est qu'en réalité il s'opère déjà, à la cène, une effusion mystérieuse du sang du Christ. La cène est déjà un sacrifice réel, elle est déjà le sacrifice de la nouvelle alliance. Le sacrifice d'alliance du Sinaï, avons-nous dit plus haut, avait été annoncé ou préparé par la Pâque de Dieu. Jésus institue le sacrifice eucharistique pour annoncer ou préparer le grand sacrifice d'alliance du Calvaire. La nouvelle Pâque est au sacrifice de la croix ce que l'ancienne avait été au sacrifice de l'alliance mosaïque.

Le sacrifice du Sinaï avait été la consécration d'une alliance, d'un contrat passé entre Dieu et son peuple. On pouvait distinguer nettement entre le contrat et le sceau sanglant de ce contrat. De même le sang du Calvaire et de la cène est le sang de la nouvelle alliance. On voit le sang répandu. Quant au contrat, le Sauveur l'affirme par ces mots : « C'est le sang répandu en rémission des péchés. » Le sang du Christ fait

1. Du reste, si le sang de Jésus est le sang de l'alliance, il ya de soi qu'il s'agit d'une nouvelle alliance. Cf. M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile selon saint Marc*, p. 349, Paris, 1911. Le contexte et l'allusion évidente au récit de l'Exode veulent que la formule grecque : Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τὸ τῆς διαθήκης, soit traduite par : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance », et non le sang du *testament*, selon le sens que prend ce terme dans *Hebr.*, ix, 16-17. Il est vrai toutefois que, la nouvelle alliance ayant été consacrée par la mort de celui qui l'a conclue, on peut aussi la considérer comme un testament.

disparaître le péché des hommes, et scelle en même temps la réconciliation des hommes avec Dieu; bien plus, le sang du Christ opère l'alliance elle-même. En d'autres termes, au Calvaire et à la cène, le Sauveur offre à Dieu l'hommage d'obéissance et d'amour et la peine pour le péché que réclame sa sainteté ou sa justice infinie. C'est la rançon pour le péché, λύτρον ἀντὶ πολλῶν, tout ensemble une réparation morale et une satisfaction pénale. Dieu pardonne, rend sa grâce aux hommes : la réconciliation est faite, scellée, plus que cela, opérée par le sang du Christ.

L'enseignement du dogme de la présence réelle, d'après les récits de l'institution. — L'examen des récits de l'institution conduit aux résultats suivants. A la fin du repas pascal, qu'il prit avec ses disciples, Jésus leur donna son corps à manger et son sang répandu à boire, sous les apparences du pain et du vin. En présentant son corps et son sang comme séparés, et en disant que ce que contenait la coupe c'était son sang répandu, le Sauveur indiquait en outre l'immolation mystérieuse à laquelle il venait de se soumettre. La communion au corps et au sang du Christ, l'immolation mystique du Christ, tels sont les deux faits saillants des récits de l'institution. Déjà, ils sont présentés l'un et l'autre comme appartenant à une seule économie; car si les disciples communient, c'est pour participer au sacrifice de la nouvelle alliance, pour devenir victimes avec le Christ, pour être réconciliés avec lui, en lui et par lui, avec Dieu le Père. On ne saurait demander une affirmation plus catégorique du dogme de la présence réelle.

La pratique de l'Eucharistie. — On a déjà vu plus haut ¹ le genre d'abus que commettaient les Corinthiens, au sujet de l'eucharistie. Calquée sur le modèle de la dernière cène, la cérémonie eucharistique comportait deux parties assez

1. Cf. *supra*, p. 35.

distinctes : un repas en commun et la communion eucharistique. En vue du repas en commun, chacun devait apporter sa quote-part, sauf les chrétiens pauvres, qui prenaient sur la quote-part des autres. Aussi, avant de commencer le repas, fallait-il attendre que tout le monde fût réuni, afin que chacun pût être pourvu de vivres en quantité suffisante. Or, les fidèles de Corinthe s'étaient peu à peu écartés de cet usage, pour revenir à des pratiques qu'ils avaient suivies dans les confréries païennes. Les riches se réunissaient ensemble, et, sans attendre les pauvres, se livraient à des excès. C'était dans ces dispositions qu'ils venaient recevoir le corps et le sang du Christ.

De tels désordres méritaient d'être blâmés. L'Apôtre le fait en termes sévères; puis, sans doute parce que cela était également nécessaire, il rappelle l'institution de l'eucharistie. A la fin, il donne des recommandations pratiques, dans lesquelles la doctrine de la présence réelle est enseignée presque aussi nettement que dans le récit de l'institution lui-même¹.

Chaque fois, écrit-il aux Corinthiens, que vous communiez, vous annoncez la mort du Seigneur². En sorte que, ajoute-t-il, celui qui mangerait le pain ou boirait le calice du Seigneur d'une manière indigne, serait coupable envers le corps et le sang du Seigneur, *ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου*. Le mot *ἔνοχος*, dans le grec du Nouveau Testament, signifie *être passible d'un châtiment* pour un délit, une profanation envers quelqu'un, *être coupable* envers quelqu'un³. Le sens est donc celui-ci : « Celui qui communie indignement est passible du châtiment que méritent ceux qui offensent le corps et le sang du Christ. » On remarquera

1. I Cor., XI, 26-29.

2. Vous annoncez la mort du Seigneur, non au sens d'annoncer un événement futur, évidemment, puisque l'événement est passé, mais au sens de célébrer, de représenter, au sens de : « Faites ceci en mon souvenir. » Cf. P. BATIFFOL, *Études d'Hist. et de Théol. posit.*, 2^e série, *L'Eucharistie*⁴, p. 106.

3. MATTH., XXVI, 66. — MARC., III, 29; XIV, 64. — JACOB., II, 10.

que l'Apôtre ne dit pas, du communiant indigne, qu'il est *coupable envers le Seigneur*, il dit qu'il est *coupable envers le corps du Seigneur*; il montre, par cette expression, que, pour lui, le pain et le vin ne sont pas de simples symboles, mais qu'ils cachent réellement, sous leurs apparences, le corps et le sang du Christ¹.

Un tel crime est abominable, poursuit saint Paul; car celui qui communie indignement *ne discerne pas le corps du Christ*, en ce sens qu'il ne traite pas le pain (transsubstantié) comme le corps du Christ, qu'il ne le considère pas pratiquement comme le corps du Christ immolé pour nous. Et ainsi *il mange et boit sa propre condamnation*, c'est-à-dire le corps et le sang de celui qui est le juge des vivants et des morts. Nous obtenons, dans ces recommandations, deux nouvelles affirmations du dogme de la présence réelle.

Done, dit l'Apôtre aux Corinthiens, quand vous voudrez communier, commencez *par vous éprouver*, autrement dit, vous examiner, vous juger, et, par suite, vous corriger, en rectifiant vos intentions et votre conduite.

Avant de dénoncer les abus qu'ils commettaient dans la célébration de la cène, saint Paul avait cru devoir prémunir les fidèles de Corinthe contre un usage païen, dont le caractère superstitieux ne leur apparaissait pas clairement. Et alors, il n'avait pas trouvé d'argument plus décisif à mettre en avant, que celui que lui fournissait la pratique de la communion eucharistique. A cette occasion, il avait déjà enseigné le dogme de la présence réelle².

On continuait d'offrir, à Corinthe, des sacrifices aux idoles, c'est-à-dire, selon saint Paul, aux démons. Des victimes étaient immolées en l'honneur des dieux; puis, la chair était mangée, en partie, par les adorateurs de la divinité, en un repas religieux; le reste était vendu au marché, et cha-

1. Ch. RUCH, art. *Eucharistie*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. V, col. 1056-1057.

2. Cf. *I Cor.*, x, 14-21.

cun pouvait s'en servir comme d'une nourriture ordinaire.

Saint Paul fait observer aux Corinthiens qu'il ne voit pas d'inconvénients à ce que les fidèles achètent au marché de la viande offerte aux idoles, ou qu'ils en mangent chez ceux qui les auraient invités à un repas, à moins qu'il n'y ait danger de scandaliser le prochain. Mais il ne veut pas que les chrétiens prennent part aux repas religieux des païens. Là, en effet, les convives mangent ensemble de la nourriture offerte aux démons, et, par cela même, entendent participer au sacrifice offert en l'honneur des démons. Il s'établit un lien moral entre les adeptes de la divinité et la divinité elle-même, en sorte qu'ils ne forment plus qu'un tout moral avec cette divinité; en somme, ces repas religieux sont une profession de foi païenne. Comment, dès lors, les chrétiens pourraient-ils se permettre de pareilles choses, eux qui, par la communion au corps et au sang du Christ, ont participé au sacrifice du Christ, et sont devenus un même corps moral avec le Christ? Il est impossible de s'asseoir à la table des démons et à la table du Christ.

Ainsi, dans toute cette argumentation, le corps du Christ, dont le fidèle se nourrit, à la cène, est comparé à la chair offerte aux idoles, et que les païens mangent dans leurs repas religieux. De part et d'autre, si l'on constitue un même corps moral, c'est pour avoir participé à un même sacrifice; si l'on participe à un même sacrifice, c'est pour avoir mangé de la chair de la victime offerte. Donc, le chrétien qui communie mange vraiment la chair et boit vraiment le sang du Fils de Dieu¹.

1. Une doctrine semblable est exposée dans l'épître aux *Hébr.*, XIII, 10-13. Nous avons un autel, est-il dit, dont ceux qui restent au service du tabernacle n'ont pas le droit de manger. L'autel, dont il est ici question, ne peut pas être seulement la croix : c'est aussi et surtout la table eucharistique; car ce n'est que là que l'on mange la victime. Le sens est donc celui-ci : « Ceux qui restent au service du tabernacle, c'est-à-dire les Juifs qui restent attachés au mosaïsme, ne peuvent venir manger le corps du Christ et participer ainsi au sacrifice eucharistique. Pour avoir part au sacrifice de la nouvelle loi, il faut résolument laisser de côté ceux de l'ancienne. »

On voit, par cette conclusion, comment l'enseignement de saint Paul rejoint celui des Synoptiques et de saint Jean. Au fond, il est bien le même que celui des évangélistes; seulement, il est marqué d'un caractère qui lui vient en partie de la profonde originalité de son auteur, et en partie des circonstances dans lesquelles l'Apôtre l'a donné¹.

ARTICLE II

La Tradition des Pères.

Idee générale. — Le dogme de la présence réelle, si fortement enseigné dans la sainte Écriture, a été professé par toute la Tradition chrétienne. Les Pères de l'Église grecque et latine l'ont exposé, en tenant compte du langage et des préoccupations intellectuelles de leur époque. Et vraiment comment auraient-ils pu procéder autrement? Nous verrons, au cours de cette longue et minutieuse enquête, comment les adversaires de la foi catholique ont cherché à abuser de ces mots ou de ces méthodes d'exégèse et d'apologétique. La faiblesse de leurs critiques contribuera à faire ressortir davantage toute la force du témoignage eucharistique qu'ils ont voulu diminuer.

Afin de nous conformer tout ensemble à l'ordre historique et à l'ordre logique des documents, nous considérerons le dogme de la présence réelle, d'abord chez les *Pères Apostoliques* et dans les écrits de *saint Justin* et de *saint*

1. Cette thèse a été présentée et soutenue, il y a quelques années, par P. FEINE, dans un ouvrage intitulé *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902. Selon M. Feine, la doctrine de saint Paul est au fond la doctrine de Jésus, mais développée par l'expérience religieuse de l'Apôtre, et présentée par lui sous une forme dialectique, particulièrement originale. M. Feine justifie cette affirmation, en passant en revue les différents points de la doctrine de saint Paul, c'est-à-dire l'enseignement qu'il donne sur Dieu, sur le royaume de Dieu, la loi, la justification, les biens de ce monde, l'eucharistie.

Irénée; puis, nous tournant uniquement du côté de l'Eglise d'Orient, nous rapporterons le témoignage eucharistique de l'Ecole d'Alexandrie, celui de tout le IV^e siècle, et celui de saint Jean Chrysostome. Revenant ensuite vers l'Eglise d'Occident, nous traiterons séparément de la doctrine des Pères latins du III^e et du IV^e siècle, et de celle de saint Augustin.

§ I

LES PÈRES APOSTOLIQUES.

Les Pères Apostoliques et le dogme de la présence réelle. — Nous considérerons le dogme de la présence réelle dans la *Didachè*, ou *Doctrine des Douze Apôtres*, dans l'épître de saint Clément de Rome, dans les épîtres de saint Ignace d'Antioche. La doctrine de la présence réelle est exposée, dans ces divers écrits, tantôt en des termes qui rappellent ceux de saint Paul, tantôt en des termes qui rappellent ceux de saint Jean.

La doctrine des Douze Apôtres. — Le jour du Seigneur, lit-on dans la *Didachè*, les fidèles se réunissent en une assemblée, en vue de la cérémonie de la fraction du pain, que précède ou que suit un discours ou une prière d'action de grâces. On commence par confesser ses péchés; car il faut qu'on soit pur pour prendre part à ce sacrifice (ἵνα μὴ κοινοῦσθαι τὴν θυσίαν ὑμῶν). C'est le sacrifice annoncé par Malachie. En vue de cette cérémonie, les fidèles doivent choisir des évêques et des diacres dignes du Seigneur. Tel est le résumé de ce récit, qui est donné sous forme de monition.

1. *Didach.*, XIV : « Réunissez-vous le jour dominical du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces, après avoir d'abord confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur. Celui qui a un différend avec son compagnon ne doit pas se joindre à vous avant de s'être réconcilié, de peur de profaner votre sacrifice, car voici ce qu'a dit le Seigneur : « Qu'en tout lieu et en tout temps, on m'offre

Ainsi, à deux reprises, la cérémonie eucharistique est appelée un sacrifice. Il ne peut être question seulement d'un sacrifice de prières ; car on dit de ce sacrifice qu'il est celui qui a été annoncé par Malachie, lequel est un sacrifice réel. De plus, on ordonne que, pour faire ce sacrifice, on choisisse des évêques et des diacres, dignes du Seigneur. Or, une action de ce genre, réservée à des ministres particuliers, ne saurait être qu'un sacrifice proprement dit. Toutes ces indications ne peuvent avoir trait qu'à la célébration du sacrifice eucharistique, le même qui a été décrit par saint Paul dans la première épître aux Corinthiens, où le corps du Christ est livré pour nous, son sang répandu pour nous, et auquel les fidèles participent en communiant réellement à la divine victime.

Non seulement la *Didachè* rapporte ce qui se passe le jour du Seigneur, mais encore elle contient deux formules de l'action de grâces, que l'on devait prononcer autour de la fraction du pain et de la présentation de la coupe. D'après la seconde de ces formules, qui est la plus explicite, on loue le Dieu tout-puissant de ce qu'il a créé le monde, de ce qu'il donne aux hommes nourriture et breuvage, mais surtout de ce qu'il a donné, par son Enfant, une nourriture spirituelle et la vie éternelle.

Ces formules sont accompagnées de quelques déclarations qui viennent préciser le caractère de la cérémonie eucharistique. Ainsi, on fait observer, à la fin de la première formule, que personne ne doit communier, à moins qu'il n'ait été baptisé au nom du Seigneur. La seconde formule commence par ces mots : « Après vous être rassasiés, rendez grâces ainsi », qui tendent à faire croire que, au temps où

« un sacrifice pur ; car je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations. » MALACH., I, 11.

XV : « Ainsi donc, éliez-vous des évêques et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, véridiques et éprouvés ; car ils remplissent eux aussi, près de vous, le ministère des prophètes et des docteurs. »

la *Didachè* fut rédigée, c'est-à-dire à la fin du 1^{er} siècle, la cérémonie eucharistique était encore, du moins ordinairement, précédée d'un repas liturgique, ou de l'agape. L'action de grâces est un office qui appartient en propre aux évêques et aux diacres; cependant, à la fin de la seconde formule, on ajoute qu'il faut laisser les prophètes, c'est-à-dire « ceux qui parlent en esprit, et qui ont les mœurs du Seigneur », rendre grâces autant qu'ils voudront¹.

Saint Clément de Rome. — L'épître de saint Clément ne mentionne nulle part expressément l'eucharistie. On y voit cependant, en maints endroits, des allusions qui, interprétées d'après les indications de la première épître aux Corinthiens et celles de la *Didachè*, ne peuvent que se rapporter à la cérémonie eucharistique. Ainsi, saint Clément nous fait connaître que « les fidèles assemblés en unanimité, en un lieu, du fond du cœur, crient longuement à Dieu, comme

1. *Didach.*, ix-x. Le chap. ix contient une formule d'action de grâces; le chap. x en contient une autre. Ni l'une ni l'autre ne fait mention de la chair et du sang du Christ, ni des paroles que le Sauveur a prononcées à la cène. Aussi, s'est-on demandé comment un écrit de cette époque et de cette importance pouvait avoir une aussi grave lacune. J. RÉVILLE répond, avec empressement, que les textes de la *Didachè* relatent seulement une formule d'action de grâces pour des faveurs spirituelles, et qu'il n'y est fait aucune allusion à l'Eucharistie-sacrifice. C'est sans doute la formule primitive ou l'une de celles qui se rapprochent le plus de la formule eucharistique dont le Christ s'est servi. Cf. *Les origines de l'eucharistie*, p. 5. J.-B. de ROSSI estime que les textes en question contiennent bien la prière eucharistique, mais avec une lacune, que, du reste, les *Constitutions Apostoliques*, cf. l. VII, 25, éd. FUNK, 1906 (cf. plus loin, p. 99), ont comblée, en rapportant les formules de la *Didachè*, suivies d'une glose sur le corps et le sang du Christ. Cf. *Bull. arch.*, pp. 18-24, 1886. M^{re} DUCHESNE voit, dans la première formule, les prières de l'agape, et, dans la seconde, la prière eucharistique. Cf. *Bull. crit.*, t. V, pp. 385-386. M^{re} BATIFFOL montre que le texte du chap. ix et celui du ch. x expriment au fond la même chose, et qu'il ne faut pas voir, dans ces deux textes, une même prière qui se continue, mais deux types de formules eucharistiques, autrement dit, un doublet de la prière eucharistique. Le texte scripturaire de la consécration fait défaut pour des raisons de circonstances. Cf. *Études d'Hist. et de Théol. posit.*, 2^e série, *L'Eucharistie*¹, pp. 113-116.

d'une seule bouche, pour être faits participants de ses grandes et glorieuses promesses¹ ». Ailleurs, il ajoute : « Nous devons faire avec ordre tout ce que le Seigneur a prescrit d'accomplir à des moments fixés. Les oblations et les *liturgies* (c'est-à-dire le service des évêques ou des prêtres et des diacres), il a prescrit qu'elles fussent faites, non étourdiment et sans ordre, mais en des temps et des heures déterminés : où et par qui il voulait qu'elles fussent faites, il l'a déterminé de sa suprême volonté, afin que tout, étant fait saintement, fût acceptable à sa volonté. Ceux donc qui, aux temps fixés, font leurs offrandes, sont agréables à Dieu et bénis : obéissants aux décrets du Maître, ils ne se trompent pas. Au grand-prêtre sont attribuées des *liturgies* propres, aux prêtres est assignée une place propre, aux lévites des services propres ; l'homme laïque est soumis aux préceptes laïques. Que chacun de nous, frères, à sa place propre (c'est-à-dire restant dans son lieu et rôle) rende grâces (εὐχαριστεῖτω) à Dieu en bonne conscience, sans transgresser le canon défini de sa *liturgie*². »

Saint Ignace d'Antioche. — Ce fut pendant qu'on le conduisait d'Antioche à Rome pour y être martyrisé, que saint Ignace écrivit les sept lettres que nous avons. Le voyage se fit par mer, le long des côtes de l'Asie Mineure. On permettait au prisonnier d'entrer en communication avec ses coreligionnaires des villes du littoral. L'évêque d'Antioche fut frappé des discordes qui existaient dans les différentes communautés chrétiennes. Toutes ses lettres furent écrites en vue de ramener les fidèles à l'union. L'argument principal qu'il développe est celui-ci : de même que le Christ est uni au Père, que les évêques sont unis au Christ, ainsi les chrétiens doivent être unis à leur évêque. Hors de l'assemblée des chrétiens unis à l'évêque, il n'y a pas d'union possible avec le Christ, et, par suite, il n'y a pas de vie éternelle.

1. 1 CLEM., XXXIV, 7.

2. *Ibid.*, XL, 1-5; XLI, 1.

Or, la manifestation de cette unité ecclésiastique, selon saint Ignace, c'est la cérémonie eucharistique, célébrée par l'évêque, assisté de ses diacres, entouré de tous les fidèles de la ville. Là où il y a unité ecclésiastique, les fidèles participent à une seule eucharistie; là où il y a des schismes, les dissidents font l'eucharistie en dehors de l'assemblée plénière, présidée par l'évêque, dans la demeure de tel ou tel d'entre eux. Aussi, voulant ramener tous les fidèles à l'unité ecclésiastique, saint Ignace les exhorte à célébrer une seule eucharistie. Ses exhortations sont à la fois ecclésiastiques et eucharistiques : tantôt c'est le côté ecclésiastique qui domine, tantôt c'est le côté eucharistique. Cette idée bien comprise, les épîtres de saint Ignace s'expliquent aisément.

Suivez tous l'évêque, écrit-il aux Smyrniotes, comme Jésus-Christ suit le Père. L'eucharistie, ajoute-t-il, doit être seule estimée valide, c'est-à-dire utile pour la vie éternelle, vivifiante ou sanctifiante, qui est faite sous la présidence de l'évêque, ou par celui qu'il en a chargé¹. Dans cette monition, saint Ignace traite directement de l'unité ecclésiastique, et indirectement ou au second plan de la cérémonie eucharistique. Il écrit dans le même sens aux Éphésiens², aux Philadelphiens³.

1. *Smyrn.*, viii, 1-2 : « Suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ suit le Père, [suivez tous] le *presbyterium* comme [vous suivriez] les Apôtres, et révérez les diacres comme un commandement de Dieu. Que personne sans l'évêque ne fasse rien de ce qui se rapporte à l'Église. L'eucharistie doit être seule estimée valide, qui est [faite] sous [la présidence de] l'évêque ou par celui qu'il en a chargé. Que là où se montre l'évêque, là soit le peuple, comme là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique. Défense, sans l'évêque, soit de baptiser soit de faire agape. Mais ce que l'évêque aura approuvé, cela sera agréable aussi à Dieu. Que tout ce que vous faites soit irréprochable et valide. »

2. *Eph.*, xx, 2 : « Puisse Dieu me révéler que tous et chacun ensemble, par la grâce pour le nom [chrétien], vous vous assemblez en une foi en Jésus-Christ, qui, selon la chair, est de la race de David, fils de l'homme et fils de Dieu, et que vous obéissez à l'évêque et au *presbyterium* d'un cœur intrépide, rompant un pain unique, qui est remède d'immortalité, antidote contre la mort pour la vie en Jésus-Christ à jamais. »

3. *Philad.*, iv : « Appliquez-vous à avoir une [seule] eucharistie : car une est

En arrivant à Smyrne, saint Ignace avait été témoin de discordes encore plus vives, et de divisions encore plus profondes que dans les autres villes. Cette Église était désolée par les docètes. La chair, disaient-ils, est un principe essentiellement mauvais. Par suite, le Verbe, pour habiter parmi nous, n'a pu prendre qu'une chair apparente. Si le Christ n'a pas eu de chair réelle, enseignaient-ils encore, il est évident que ni sa chair, ni son sang ne sont présents dans l'eucharistie. Professant une telle doctrine, les docètes ne pouvaient que s'abstenir de participer aux réunions liturgiques où l'on célébrait les saints mystères : par suite, ils se séparaient de l'Église, ils faisaient schisme. Ces chrétiens devaient donc être réprimandés par saint Ignace, pour un double motif, d'abord, parce qu'ils ne croyaient pas à la réalité de la chair et du sang du Christ dans l'eucharistie ; ensuite, parce que manquant de foi en la présence réelle, ils ne prenaient pas part à la célébration de l'eucharistie, et qu'ainsi ils se mettaient hors de l'Église. Il écrit à leur sujet : « Ils s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, la chair qui a souffert pour nos péchés, la chair que le Père, dans sa bonté, a ressuscitée. Eux donc qui contredisent le présent de Dieu, meurent dans leurs discussions. Il aurait mieux valu pour eux aimer, pour aussi ressusciter¹. » Ici le dogme de la présence réelle est enseigné au premier plan, en des termes d'une très grande clarté, dans des circonstances qui les rendent particulièrement expressifs².

la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et un le calice pour l'unité de son sang, un l'autel comme un l'évêque avec le *presbyterium* et les diacres. »

1. *Smyrn.*, VII, 1.

2. A ces témoignages des Pères apostoliques, il convient d'ajouter celui de Pline le Jeune, proconsul en Bithynie, en l'an 112. Des chrétiens lui ayant été dénoncés, il a instruit la cause et il en rend compte à l'empereur Trajan, en ces termes : « [Ceux qui, sur l'invitation du proconsul, ont renié le Christ, avouent que] leur faute ou leur erreur se réduisait en somme à ceci, qu'ils avaient

§ II

SAINT JUSTIN.

Saint Justin et le dogme de la présence réelle. — Saint Justin, l'apologiste martyr du II^e siècle, écrivit une première Apologie du christianisme vers l'an 152, qu'il adressa à l'empereur Antonin le Pieux, à Marc-Aurèle, son fils, et à Lucius Verus, son fils adoptif. Quelques années plus tard, vers 160, il eut avec un Juif, nommé Tryphon, originaire sans doute de Palestine, mais alors en Grèce, où il s'occupait de philosophie, une discussion qui dura deux jours. Il fit un compte rendu de cette longue controverse, intitulée : « Dialogue avec Tryphon. » Or, dans ces deux écrits, saint Justin fut amené, quatre ou cinq fois, à traiter de l'eucharistie, soit à propos du baptême ou des réunions dominicales, soit dans l'explication des figures ou des prophéties de l'Ancien Testament. Il entend exprimer non pas seulement sa foi, mais encore celle des communautés chrétiennes de son temps. Rien ne montre mieux la légitimité de cette prétention que l'étude des fresques des catacombes. Comme les sectateurs de Mithra cherchaient à imiter la religion du Christ en plusieurs points, et particulièrement en ce qui concerne l'eucharistie, saint Justin leur reproche de parodier

l'habitude de s'assembler, à jour fixe, avant le lever du soleil, et d'adresser tous ensemble un hymne au Christ comme à un Dieu... Après quoi ils avaient coutume de se séparer, puis de revenir prendre en commun une nourriture, à vrai dire vulgaire et innocente (*ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium*). » Ainsi la réponse de ces apostats correspond exactement aux récits ou aux admonitions contenus dans les écrits des Pères apostoliques. Ce qui n'est plus pour eux qu'une « nourriture vulgaire et innocente », mais qui reste pour les chrétiens fidèles, également interrogés par Pline, l'objet d'une foi profonde (*superstitionem pravam, immodicam*), c'est le pain et le vin devenus le corps et le sang du Christ. Cf. *Plin. Jun.*, epist. X, 96. Pour plus de développements, voir P. BATIFFOL, *Études d'Hist. et de Théol. posit.*, 2^e série, *L'Eucharistie*¹, pp. 34-39.

les rites chrétiens. Cette polémique lui donne l'occasion d'apporter un nouveau témoignage, indirect il est vrai, mais par cela même plus important et plus démonstratif, de sa foi en la sainte eucharistie.

Le témoignage eucharistique de saint Justin. — De même que dans la *Didachè*, nous trouvons dans les écrits de saint Justin une description de la cérémonie eucharistique. « Le jour qu'on appelle « le jour du soleil », écrit-il dans l'Apologie, tous, dans les villes et à la campagne, se réunissent dans un même lieu : on lit les Mémoires des Apôtres et les écrits des prophètes, autant que le temps le permet. Quand la lecture est finie, celui qui préside fait un discours pour avertir et pour exhorter à l'imitation de ces beaux enseignements. Ensuite on se lève et l'on prie à haute voix pour les présents et pour les absents, et, à la fin, les fidèles se donnent le baiser de paix. Quand les prières sont terminées, on apporte à celui qui préside l'assemblée des frères, du pain et une coupe d'eau et de vin trempé. Il les prend et loue et glorifie le Père de l'univers par le nom du Fils et du Saint-Esprit, puis il fait une longue eucharistie pour tous les biens que nous avons reçus de lui. Quand il a terminé les prières de l'eucharistie, tout le peuple présent pousse l'exclamation : *Amen*. Lorsque celui qui préside a fait l'eucharistie, et que tout le peuple a répondu, les ministres appelés diacres distribuent à tous les assistants le pain, le vin et l'eau consacrés, et ils en portent aux absents¹. »

Saint Justin ne s'en tient pas à cette description, il précise la nature de l'aliment eucharistié : « Personne, écrit-il, ne peut prendre part à l'eucharistie, s'il ne croit à la vérité de la doctrine chrétienne, s'il n'a reçu le bain pour la rémission

1. *Apol.*, LXV, LXVII. Selon le vocabulaire de saint Justin, le mot *εὐχαριστία* désigne le pain devenu corps, le vin devenu sang, et le mot *εὐχαριστεῖν* signifie la prière par laquelle le pain est fait corps, le vin est fait sang.

des péchés et la régénération, et s'il ne vit selon les préceptes du Christ, car nous ne prenons pas cet aliment comme un pain et une boisson commune. De même que, par la vertu du Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Sauveur a pris chair et sang pour notre salut, ainsi l'aliment consacré par la prière formée des paroles du Christ, cet aliment qui doit nourrir par assimilation notre sang et notre chair, est la chair et le sang de Jésus incarné¹. »

L'affirmation de ce grand mystère appelait immédiatement une preuve. La plus convaincante, c'était assurément l'attestation de l'origine divine de l'eucharistie. Aussi saint Justin poursuit en ces termes : « Les Apôtres, dans leurs Mémoires, qu'on appelle Évangiles, nous rapportent que Jésus leur fit ces recommandations : il prit du pain, et ayant rendu grâces, il leur dit : « Faites ceci en mémoire de moi : ceci est mon corps. » Il prit de même le calice et ayant rendu grâces, il leur dit : « Ceci est mon sang. » Et il les leur donna à eux seuls. »

La première Apologie rapporte donc, en termes très clairs, le fait de l'institution divine de l'eucharistie, et l'enseignement de la présence réelle du corps et du sang du Christ sous les symboles du pain et du vin. De plus, elle nous donne, dans tous ses détails, la description de la cérémonie eucharistique elle-même : nous connaissons l'ordre que l'on suit, les ministres qui l'accomplissent, les dispositions que l'on exige des fidèles.

A cette doctrine déjà très complète, le Dialogue avec Tryphon ajoute encore de nouvelles précisions, surtout en ce qui concerne l'eucharistie-sacrifice.

La préoccupation dominante du Dialogue est de montrer que Jésus est le Messie attendu, et qu'une nouvelle alliance a été substituée par lui à l'ancienne. Saint Justin est donc amené à développer la doctrine du sacrifice de la croix et à montrer, dans ce sacrifice, la réalisation des sacrifices figura-

1. *Apol.*, LXVI.

tifs de l'ancienne loi. Il écrit : « Le mystère de l'agneau que Dieu a ordonné d'immoler comme Pâque était la figure du Christ. Ceux qui croient en lui, en raison de cette foi, signent de son sang leurs demeures, c'est-à-dire eux-mêmes¹. »

Mais saint Justin ne s'en tient pas à cette affirmation : il présente l'eucharistie comme un sacrifice d'action de grâces, que le Sauveur nous a prescrit de faire en souvenir du sacrifice de la croix, afin qu'en même temps nous obtenions la purification de notre cœur et la libération de la puissance des démons : « L'offrande du froment que la tradition prescrit d'offrir pour des lépreux purifiés de leur lèpre était le type du pain de l'action de grâces; c'est en souvenir de la souffrance qu'il endura pour les hommes, dont l'âme est purifiée de toute adversité, que Jésus-Christ Notre-Seigneur nous a prescrit de faire ce pain de l'action de grâces, afin qu'en même temps nous rendions grâces à Dieu d'avoir créé, pour l'homme, le monde avec tout ce qu'il renferme, de nous avoir libérés du mal dans lequel nous étions, d'avoir détruit définitivement les principautés et les puissances par Celui qui est devenu souffrant selon sa volonté². »

Le sacrifice eucharistique, continue l'apologiste, est celui qui a été prédit par Malachie : « Aussi, des sacrifices que vous lui offriez autrefois, Dieu a dit, comme je l'ai déjà indiqué, par la bouche de Malachie, l'un des douze : « Ma volonté « n'est point en vous, dit le Seigneur, et je n'accepterai pas « vos sacrifices de vos mains. C'est pourquoi, depuis le lever « du soleil jusqu'au couchant, mon nom est glorifié parmi les « nations; en tout lieu un sacrifice est offert à mon nom, sacrifice pur; car mon nom est grand parmi les nations, dit le « Seigneur, tandis que vous, vous le profanez³. » Et par Isaïe, dans la prophétie du « Roi de gloire » : « Il parle aussi, dans cette prophétie, du pain que notre Christ nous a ordonné de

1. *Dial.*, XL.

2. *Dial.*, XLI.

3. *Dial.*, XLI. Cf. MALACH., I, 11.

faire en mémorial de ce qu'il s'est fait chair pour ceux qui croient en lui (pour lesquels encore il s'est fait souffrant), et de la coupe qu'en souvenir de son sang il a prescrit de faire en action de grâces; c'est clair¹. »

En résumé, la doctrine de saint Justin, au milieu de nombreux détails des plus intéressants sur la cérémonie eucharistique, contient deux affirmations très catégoriques : le Christ est réellement présent sous les symboles du pain et du vin; l'Eucharistie est un sacrifice institué par le Christ, et que nous devons célébrer en souvenir du sacrifice de la croix.

La Fractio panis du cimetière de Priscille. — Il y a quelques années, M^{sr} Wilpert découvrit, sur l'une des parois de la *Chapelle grecque* du cimetière de Priscille, une peinture très curieuse, et dont le sujet demande à être étudié dans tous ses détails. Six convives, parmi lesquels une femme, sont couchés sur une espèce de sofa, disposé en forme de demi-cercle et exhaussé au-dessus du sol. Au bout du sofa, un homme assis sur un escabeau rompt le pain. Le peintre a voulu lui donner un caractère spécial, en le représentant avec la barbe. Devant ce personnage sont placés le calice, puis deux assiettes : l'une contient deux poissons et l'autre cinq pains. Aux deux extrémités, à droite et à gauche, se trouvent des corbeilles remplies de pain jusqu'au bord, trois paniers d'un côté et quatre de l'autre².

Il y a certainement, dans cette représentation, une allusion au miracle de la multiplication des pains. Nous y retrouvons, en effet, les cinq pains, les deux poissons et les corbeilles qui servirent à recueillir les miettes, en un mot toute la mise en scène du récit évangélique. Mais ce n'est là que le premier plan de la fresque, ou, si l'on veut, le décor du tableau. Nous savons que toute l'antiquité chrétienne voyait,

1. *Dial.*, LXX. Cf. Is., XXXIII, 16.

2. M^{sr} WILPERT a rendu compte de sa découverte dans un important mémoire, intitulé *Fractio panis*, Paris, 1896.

dans le miracle de la multiplication des pains, la figure de l'eucharistie¹. Le rapprochement avait déjà été fait par saint Jean, qui rapporte le discours eucharistique après le récit de la multiplication des pains, laissant ainsi entrevoir le lien symbolique qui existe entre les deux². De même, le peintre des catacombes a voulu reproduire le souvenir de la multiplication des pains et une cène eucharistique, de telle sorte que le premier sujet servît comme d'introduction au second; nous avons sous les yeux le fait figuratif de l'eucharistie, et l'eucharistie elle-même.

Il reste à déterminer la signification donnée par l'artiste au personnage qui est assis sur un escabeau, au bout du sofa. A n'en pas douter, c'est le président de l'assemblée. Il opère, avons-nous dit, la fraction du pain. Quelle est la signification de ce rite? L'antiquité ne connaissait qu'une fraction du pain, celle qui précédait la communion, et par laquelle le pain eucharistiqué était partagé en autant de fragments qu'il y avait de fidèles. Dans les Synoptiques et dans la première épître aux Corinthiens, il est dit que Notre-Seigneur, après avoir rendu grâces, rompit le pain³. Dans les *Actes*, la fraction du pain est le terme technique pour désigner le sacrifice eucharistique⁴; il en est de même dans la *Didachè*⁵, et dans les épîtres de saint Ignace⁶. Cette fraction était accomplie par celui qui célébrait le sacrifice, c'est-à-dire par l'évêque. Le personnage qui préside l'assemblée liturgique ne peut donc

1. Origène, dans son commentaire sur saint Matthieu, développe cette idée : de même qu'avant de faire distribuer le pain à la foule, Jésus a guéri les malades, de même avant de participer à l'eucharistie, il faut se guérir, si l'on n'est pas en santé. Du repas miraculeux de la multitude, Origène passe à l'eucharistie, le premier étant le symbole du second. Comme il ne donne aucune explication au sujet de ce lien symbolique, il laisse entendre que le rapprochement était connu et accepté des fidèles auxquels il s'adressait. Cf. *In Matth.*, x, 25; *P. G.*, XIII, 901.

2. *JOAN.*, vi.

3. Cf. *supra*, pp. 9-11.

4. Cf. *supra*, pp. 12-13.

5. Cf. *supra*, p. 65.

6. Cf. *supra*, p. 69.

représenter que l'évêque divisant le pain eucharistié, avant de le donner aux fidèles.

Pour comprendre toute la portée de cette fresque, il n'y a plus qu'à fixer l'époque de sa composition. Après avoir comparé le style de cette peinture avec celui de décorations semblables, dont la date est certaine, M^{re} Wilpert n'hésite pas à affirmer qu'elle remonte au premier tiers du II^e siècle¹. Cette conclusion n'a pas été contestée. Donc la *Fractio panis*, — c'est le nom classique de cette fresque, — est un peu antérieure à la première Apologie de saint Justin, ou bien elle lui est contemporaine. Elle paraît être la mise en scène de ce que ce Père a écrit sur la célébration de l'eucharistie. Saint Justin dit qu'on apporte au président du pain et une coupe de vin et d'eau, que celui-ci fait ensuite une longue action de grâces, les fidèles lui étant unis, et que, à la fin, les éléments eucharistiés sont distribués aux fidèles. La fresque nous montre une assemblée réunie pour un repas; parmi les convives, il y en a un qui préside; il tient dans ses mains le pain, et il a devant lui le calice; d'autre part, nous savons certainement qu'il s'agit d'une réunion eucharistique. Du moins, si un artiste chrétien avait voulu illustrer la première Apologie, il n'aurait guère pu procéder autrement. Ce sont bien deux témoignages d'une même doctrine. Pourtant la *Fractio panis*, tout en corroborant l'Apologie, nous apprend de plus combien la doctrine eucharistique de saint Justin était répandue parmi les fidèles².

1. M^{re} WILPERT, *op. cit.*, ch. v.

2. Les peintures eucharistiques du II^e siècle sont assez nombreuses dans les catacombes. On trouve, au cimetière de Calixte, deux peintures de repas eucharistiques, distinctes des scènes de banquets célestes ou simplement funéraires, à ce double signe, qu'on y voit sept convives, nombre sacré qui désigne la multitude des fidèles, et qu'elles sont entourées de symboles eucharistiques. A chacune de ces deux fresques, correspond en particulier un tableau qui représente un homme étendant les mains pour bénir les pains et les poissons, posés sur un trépied, tandis qu'à sa droite se tient une orante debout. Le trépied a la forme des tables de repas, qui fut aussi celle des premiers autels : il désigne la

Saint Justin et le mithriacisme. — On a toujours reconnu que les hérésies avaient eu leur utilité dans l'Église, parce qu'elles avaient obligé les Pères à opposer la vérité à l'erreur, et, par suite, à développer la doctrine traditionnelle ou, du moins, à l'exposer en des termes plus rigoureux. Il faut en dire autant de quelques-uns des usages

table du Seigneur; l'orante symbolise sans doute l'Église. Ce n'est pas sans raison que l'autel-trépied fait pendant au banquet eucharistique. Sur l'autel-trépied s'accomplit la consécration : le banquet eucharistique signifie la communion. Ainsi, l'artiste a peint, en deux tableaux distincts, les deux actes du sacrifice qui, dans la *Fractio panis*, forment une même scène.

Il faut encore signaler la fresque si originale et si expressive des cryptes de Lucine, au cimetière de Calixte, qui est peut-être plus ancienne que celles qui représentent des banquets eucharistiques. Cette fois, l'artiste a reproduit, en deux groupes symétriques, un poisson, portant sur son dos, ou ayant tout près de lui, la corbeille, qui contient le pain et le vin. Ici l'équation du pain et du vin avec le corps et le sang du Christ est nettement indiquée. Dès le ^{II}^e siècle, le poisson, expression imagée du célèbre acrostiche Ἰησοῦς (Ἰησοῦς, χριστός, θεοῦ υἱός, σωτήρ), est le symbole du Sauveur. D'autre part, le corps de Jésus-Christ est appelé par saint Paulin, *panis verus et aqua viva piscis*, cf. Epist. XIII; *P. L.*, LXI, 213. Puis, nous savons, par saint Jérôme (cf. Epist. CXXV; *P. L.*, XXII, 1085), que, dans les églises pauvres, on se servait d'une corbeille pour porter la sainte eucharistie. Cf. H. MARUCCI, *Éléments d'Archéologie chrétienne*, t. I, *Notions générales*, p. 287.

Il convient de rapprocher des peintures catacombales les inscriptions d'Abercius et de Pectorius, qui sont de la même époque et qui témoignent de la même doctrine. Abercius, évêque d'Hiéropolis, en Phrygie, était venu à Rome, afin de vénérer les tombeaux des apôtres Pierre et Paul. De retour dans son pays, il fit graver une épitaphe, qu'on devait mettre sur son tombeau. Elle porte que l'Abercius est le disciple du saint Pasteur, c'est-à-dire du Christ. Partout, dans ses voyages, il a trouvé des frères : partout la foi lui a servi, en nourriture, le poisson de source (Ἰχθύν ἀπὸ πηγῆς), et, en breuvage, un vin délicieux. Cette nourriture et ce breuvage désignent l'eucharistie. L'inscription de Pectorius a été trouvée près d'Autun en 1839. « Race divine du poisson celeste (Ἰχθύς οὐρανίου θεῶν γένος), est-il écrit, reçois l'aliment, doux comme le miel, du Sauveur des saints. Mange à ta faim, tu tiens l'Ἰχθύς dans les mains. » D'après l'ancien usage liturgique, le diacre remettait le pain eucharistique dans les mains du fidèle, afin qu'il pût communier. Ce détail éclaire encore davantage la signification de cette inscription : elle traite évidemment de la participation du fidèle à la chair du Christ, dans la communion sacramentelle. Cf. H. MARUCCI, *op. cit.*, pp. 293-299. — P. BATIFFOL, *Études d'Hist. et de Théol. posit.*, *L'Eucharistie*¹, pp. 164-167. — S. BOUR, art. *L'Eucharistie d'après les monuments de l'antiquité chrétienne*, dans *Dict. de Théol. cathol.*, t. V, col. 1184-1208.

païens du second siècle et, en particulier, du mithriacisme.

Ce fut à saint Justin surtout qu'échut le rôle de combattre ce culte. Comme on y parodiait l'eucharistie, l'apologiste fut amené à dénoncer ce grossier procédé et à donner ainsi une nouvelle preuve de sa foi.

Mithra est le dieu-soleil des Perses. Ils l'adoraient longtemps avant la fondation de leur empire. Dans l'*Avesta*, Mithra est le dieu de la lumière céleste, et, sans doute par analogie, il est devenu le dieu de la lumière intellectuelle, c'est-à-dire de la vérité. Les grands rois le considérèrent comme leur génie tutélaire.

Le culte de Mithra se propagea d'abord en Babylonie, puis en Asie Mineure; les mystères persiques ne recrutèrent presque pas d'adeptes dans le monde hellénique. En Italie, ce culte fut introduit par les pirates ciliciens que Pompée y avait fait transporter; il resta dans une obscurité profonde jusqu'à la fin du 1^{er} siècle; à partir de ce moment, il prit une extension extraordinaire; le principal agent de sa propagation fut l'armée, et l'on peut affirmer que le mithriacisme resta toujours avant tout un culte militaire; on trouve des restes de ce culte dans toutes les provinces de l'empire où les légions ont séjourné, en Gaule, en Bretagne, en Germanie, en Afrique, en Mésie, en Dalmatie.

L'initiation au culte de Mithra comprenait sept degrés. Pour passer de l'un à l'autre, il fallait se soumettre à certaines épreuves; en particulier, on obligeait l'initié à donner la preuve de son courage en prenant part à un meurtre simulé qui, à l'origine, avait peut-être été réel; des auteurs prétendent que, pour montrer sa constance, l'initié devait souffrir l'eau et le feu, la faim et la soif, le fouet et l'isolement.

Après ces différentes épreuves, l'initié était admis au rite de la purification. Pour effacer les souillures morales, il fallait recevoir le baptême du sang. Celui qu'il s'agissait de consacrer était descendu dans une fosse, que l'on recouvrait d'un plancher à claire-voie; on amenait là un taureau; on

lui plongeait le couteau dans la poitrine; le sang coulait par les trous et arrosait l'homme qui se tenait dans la fosse, d'où il sortait ensuite, le visage et le corps couverts de sang, mais le cœur purifié. Cette cérémonie était un souvenir du meurtre du taureau sacré accompli par Mithra. La fable raconte que ce dieu dompta un taureau sauvage et l'entraîna dans son antre; puis, sur l'ordre du soleil, il le tua, et de son corps naquirent les végétaux et les animaux : c'est le mythe de la création mazdéenne.

Les baptisés étaient ensuite confirmés non par une onction mais par une marque gravée au fer ardent sur le front. Après d'autres cérémonies, l'initié admis au nombre des fidèles ou des frères, avait le droit de prendre part au banquet mithriaque, où l'on consacrait du pain et de l'eau avec du vin; cette nourriture et ce breuvage passaient pour produire des effets merveilleux, et on les prenait pour commémorer le festin célébré par Mithra et ses compagnons, avant d'être emportés vers les sphères célestes sur le quadrigé du Soleil.

Remonté au ciel, le dieu invincible était devenu le protecteur de ses fidèles dans la lutte qu'ils devaient soutenir contre les puissances du mal; après leur mort, il conduisait leur âme jusqu'au séjour des bienheureux. Les corps eux-mêmes participeraient à la félicité éternelle réservée aux justes. A la fin des temps, Mithra immolerait de nouveau un taureau sacré et, par ce sacrifice, il ressusciterait tous ses disciples. Il faut encore ajouter que toutes ces cérémonies occultes, au sujet desquelles les initiés s'engageaient à garder le secret, étaient célébrées dans des temples souterrains, analogues aux basiliques et aux catacombes; les fidèles ou frères étaient gouvernés par des pères, et le *Pater patrum* paraît avoir été le chef spirituel de toutes les communautés d'une cité¹.

Par ce simple exposé du mithriacisme, on se rend compte

1. Cf. F. CUMONT, art. *Mithra*, dans *Dict. des Ant. grec. et rom.*, t. III, 2^e partie.
— C. MARTINDALE, *La religion des Romains*, dans *Christus*, ch. VIII, pp. 383-398.

qu'il serait facile d'établir des similitudes entre ce culte et certains aspects du dogme chrétien, et, en particulier, entre le repas sacré et la cérémonie eucharistique. De fait, ceux qui ne veulent voir dans notre religion qu'une synthèse plus ou moins bien équilibrée des croyances alexandrines, sémitiques et romaines, insinuent volontiers que les chrétiens ont fait quelques emprunts à la religion de Mithra ¹.

L'erreur, dit-on, se répète à peu près toujours de la même manière. Du moins, ce principe trouve ici une remarquable confirmation. En effet, ce fut précisément pour montrer que le mithriacisme n'était qu'une grossière copie du christianisme que saint Justin entreprit de l'exposer et d'en faire la critique.

A deux reprises, dans le Dialogue avec Tryphon, il dénonce le culte de Mithra comme inspiré par les démons pour contrefaire le culte chrétien : « Lorsque ceux qui confèrent les mystères de Mithra, écrit-il, disent qu'il est né d'une pierre, lorsqu'ils appellent caverne l'endroit où l'on rapporte qu'ils

1. Cf. S. REINACH, *Orpheus*, p. 102 : « Mithra est le médiateur entre Dieu et l'homme; il assure le salut des hommes par un sacrifice; son culte comporte le baptême, la communion, des jeûnes; ses fidèles s'appellent frères; dans le clergé mithriaque, il y a des hommes et des femmes voués au célibat; sa morale est impérative et identique à celle du christianisme. »

A de telles affirmations le P. LAGRANGE a pu opposer une série de négations péremptoires : « Passe pour les jeûnes et la fraternité, faits communs à tant de religions. Tout le reste est inexact. Mithra n'est nommé médiateur que dans Plutarque, où il est médiateur entre le dieu du bien et le dieu du mal (*De Is. et Osir.*, 46); on ne sait rien du rapport direct du sacrifice du taureau avec le salut, et ce n'est toujours pas Mithra, qui est sacrifié comme Jésus; le baptême mithriaque est une ablution comme tant d'autres; la communion mithriaque n'est qu'une offrande de pain et d'eau, dont on ne peut pas même dire qu'ils représentent Mithra; les femmes ne faisaient pas partie ordinairement des mystères mithriaques, et ne pouvaient donc y être vouées au célibat (on ne connaît jusqu'à présent qu'une femme mithriaque); quant aux hommes, on ne sait rien là-dessus que par un texte de TERTULLIEN, qui a été mal compris, cf. *De præscriptione hæreticorum*, 40; toute morale est plus ou moins impérative, et si celle de Mithra était identique à celle du christianisme, pourquoi l'empereur Julien, fervent mithriaque, a-t-il recommandé aux païens d'imiter la morale des chrétiens? » Cf. *Quelques remarques sur l'Orpheus de M. Salomon Reinach*, pp. 57-58, Paris, 1910.

initient ceux qui croient en lui, est-ce que je ne sais pas qu'ils imitent là la parole de Daniel : « Une pierre, et ce ne fut pas « par des mains d'homme, a été arrachée à la grande monta-
« gne », et de même celle d'Isaïe dont ils ont entrepris d'ailleurs d'imiter toutes les paroles ! Car ils ont mis leur habileté à ce qu'on leur prononce aussi des paroles sur la pratique de la justice... Isaïe avait prédit que le Messie naîtrait dans une grotte. C'est à cause de ces paroles que les disciples de Mithra ont été poussés par le diable à dire qu'ils faisaient leurs initiations dans un lieu qu'ils appellent *grotte*¹. »

Dans l'Apologie, saint Justin accuse en particulier les sectateurs de Mithra d'avoir parodié le repas eucharistique, dont il vient de faire la description : « Les mauvais démons, dit-il, ont imité cette institution dans les mystères de Mithra : on présente du pain et une coupe d'eau dans les cérémonies de l'initiation, et on prononce certaines formules que vous savez ou que vous pouvez savoir². »

Ainsi saint Justin accuse le mithriacisme d'avoir cherché à imiter la religion du Christ en plusieurs points, et particulièrement en ce qui concerne l'eucharistie. Cette polémique lui donne l'occasion d'apporter un nouveau témoignage, indirect il est vrai, mais par cela même plus imposant et plus démonstratif, de sa foi en la sainte eucharistie³.

1. *Dial.*, LXX, LXXVIII. Cf. DANIEL, II, 34. — IS., XXXIII, 13, 16.

2. *Apol.*, LXVI. Cf. *Dial.*, LXX.

3. Déjà au temps de son introduction en Babylonie, le mithriacisme s'était transformé sous l'influence de l'astrologie chaldéenne; au premier siècle avant l'ère chrétienne, il existe des fêtes en l'honneur d'Apollon-Mithra, ce qui suppose l'union du culte persan au culte grec; en Asie Mineure, Mithra fut assimilé aux dieux indigènes; en Italie, les collègues de mithriaques, sans doute pour se faire mieux accepter, s'associèrent aux adorateurs de Cybèle : ils leur empruntèrent le sacrifice du taureau, qui semble avoir été le rite fondamental du mithriacisme, et qui, en tout cas, n'appartient pas au culte primitif; enfin le culte de Mithra s'est encore inféodé au culte d'Isis. Il résulte de ces faits que les sectateurs du culte de Mithra ont toujours cherché à fusionner avec les sectateurs des autres cultes païens. De plus, le mithriacisme conquiert, à la fin du II^e siècle, la faveur des empereurs. Commode se fit recevoir au nombre des initiés; Dioclétien restaura un temple de Mithra et Julien l'Apostat eut une dévotion particulière

§ III

SAINT IRÉNÉE.

La gnose des marcionites. — Tandis que Valentin voyait l'origine du mal dans une faute qui aurait été commise dans la société des éons, Marcion recourait à une explication beaucoup plus simple. Selon lui, le Dieu de l'Ancien Testament est le Dieu mauvais, le Créateur de la matière, c'est-à-dire du principe mauvais. Au contraire, le Dieu du Nouveau Testament est le Dieu bon, le Créateur de l'esprit, le Père du Christ. De cette double affirmation il tirait, en particulier, ces deux conclusions, que le Christ n'avait pu prendre une chair réelle, et que la chair ne ressusciterait pas. Au temps de saint Irénée, ces erreurs étaient soutenues par les disciples de Marcion. L'évêque de Lyon s'appliqua à les réfuter, en se servant de l'eucharistie comme de principal argument.

pour ce dieu. En célébrant ce culte, les empereurs n'entendaient nullement abandonner le panthéon romain. Il apparaît donc clairement que le mithriacisme ne s'est jamais opposé au polythéisme, et qu'il a toujours fait des emprunts aux autres religions. Aussi comprend-on que saint Justin ait expliqué les similitudes qui existent entre le christianisme et le mithriacisme, en disant que les sectateurs de Mithra ont copié les rites chrétiens. Dans le *De præscriptione hæreticorum*, 40, Tertullien dénonce également le culte de Mithra comme une imitation des mystères chrétiens, faite par le diable.

Aujourd'hui, les apologistes jugent cette explication insuffisante. Il est vraisemblable que le mithriacisme a fait quelques emprunts au culte chrétien, comme du reste aux autres religions. Cependant beaucoup de similitudes peuvent venir de ces aspirations qui constituent le fond de la nature humaine, et qui s'expriment à peu près de la même manière dans toutes les religions. Dès lors, nous devons nous attendre à rencontrer des similitudes entre le christianisme et les diverses formes de la vie religieuse. « Ce que nous sommes en droit de lui demander, c'est qu'il nous présente ces conceptions nettes de toute scorie, qu'il comble ces aspirations religieuses, inassouviées dans les cultes païens, qu'il transforme les tâtonnements dans les ténèbres à la recherche du vrai Dieu (*Act.*, xvii, 27) en une marche allègre et lumineuse vers le Père céleste. » Cf. C. MARTINDALE, *La religion des Romains*, dans *Christus*, ch. viii, pp. 395-396.

Le témoignage eucharistique de saint Irénée. — Les marcionites enseignaient donc que le Christ n'avait pu prendre une chair réelle, parce que la chair était un principe mauvais, créé par le Dieu mauvais de l'Ancien Testament. Pourtant, dans leur liturgie eucharistique, ils professaient un réalisme outré. Était-ce une simple inconséquence? Oui, sans doute, chez le peuple. Quant aux chefs du parti, ils ne commettaient pas cet illogisme. Car, selon eux, la prière eucharistique n'avait pas pour effet de rendre le corps du Christ présent sous les apparences du pain, mais de donner au pain une vertu spirituelle, émanée du Christ-Esprit¹.

Saint Irénée s'attaqua surtout au gnosticisme populaire, en faisant ressortir tout ce qu'il avait de contradictoire. Comment, écrit-il, peuvent-ils dire que le pain eucharistiqué est le corps du Christ, puisqu'ils n'admettent pas que le Christ est le Fils du Dieu qui a créé la matière², et, ce qui est pis, puisqu'ils n'admettent pas que le Fils de Dieu est né vraiment selon la chair, et qu'il est de même nature humaine que nous³? Ainsi, l'argumentation de saint Irénée consiste à montrer que si les gnostiques croient à la présence réelle du corps du Christ dans l'eucharistie, ils doivent admettre que le Verbe de Dieu a pris une chair réelle.

La chair étant un principe essentiellement mauvais, enseignaient encore les gnostiques, elle ne doit pas ressusciter,

1. Cf. P. BATIFFOL, *Études d'Hist. et de Théol. posit.*, 2^e série, *L'Eucharistie*⁴, pp. 169-179.

2. *Har.*, l. IV, XVIII, 4 : « Comment seront-ils assurés que le pain sur lequel on fait les actions de grâces est le corps de leur Seigneur, et que le calice est son sang, s'ils n'admettent pas qu'il [le Seigneur Jésus] est le Fils du Créateur du monde [du Dieu de l'Ancien Testament, qui a créé la matière], c'est-à-dire son Verbe, par lequel les arbres produisent leurs fruits, les sources coulent, et la terre produit d'abord la tige du blé, ensuite l'épi, enfin le grain. »

3. *Ibid.*, l. IV, XXXIII, 2 : « Comment le Seigneur Jésus, s'il était d'un autre Père [qui est celui qui a créé le monde matériel], et d'une autre nature que la nôtre, aurait-il pu dire, avec vérité, en prenant du pain, que c'était son corps, et affirmer que la coupe de vin mêlée d'eau était son sang? Et pourquoi s'appellerait-il Fils de l'homme, s'il n'avait pas pris une naissance humaine? »

elle ne doit avoir aucune part au salut. L'esprit qui est en nous peut seul jouir de l'immortalité bienheureuse. La chair du Christ, répondit saint Irénée, en même temps que nous la recevons, dépose dans notre propre chair un germe d'immortalité et de résurrection glorieuse. La participation à la chair du Christ change notre propre chair : de terrestre et de corruptible qu'elle était, elle devient en quelque sorte spiritualisée et incorruptible¹. De même donc que le grain de froment tombant sur la terre s'y dissout, puis donne naissance à une tige vigoureuse, ainsi nos corps, nourris de l'eucharistie, déposés en terre, s'y dissoudront. Mais ils ressusciteront en leur temps, par la vertu de la parole de Dieu². Comme on le voit, saint Irénée présente aux gnostiques un argument *ad hominem*. Si notre chair, leur dit-il,

1. *Hær.*, l. IV, XVIII, 5 : « Comment peuvent-ils dire aussi que la chair est destinée à la corruption et ne participe pas à la vie, elle qui est nourrie du corps du Seigneur et de son sang? Qu'ils changent donc d'opinion, ou bien qu'ils cessent d'offrir l'eucharistie. Quant à notre croyance [de la résurrection de la chair], elle est conforme à l'eucharistie, et l'eucharistie confirme notre croyance. Nous offrons à Dieu ses propres dons, annonçant ainsi la communion et l'union de la chair et de l'esprit. Car, de même que le pain, qui vient de la terre, lorsqu'il a reçu l'invocation à Dieu, n'est plus du pain ordinaire, mais l'eucharistie, composée de deux éléments, l'un terrestre, l'autre céleste, ainsi nos corps ayant reçu l'eucharistie ne sont plus corruptibles : ils ont l'espoir de la résurrection pour l'éternité. De même donc que l'eucharistie se compose de deux éléments [terrestre et céleste] unis entre eux, de même nos corps, nourris de l'eucharistie, contiennent un principe d'incorruptibilité. »

2. *Ibid.*, l. V, II, 3 : « Lorsque le calice de vin mélangé d'eau, et le pain, reçoivent la parole de Dieu, et deviennent l'eucharistie, le sang et le corps du Christ, et que la substance de notre chair est nourrie et soutenue par ces choses, comment peuvent-ils dire que la chair ne peut recevoir le don de Dieu, qui est vie éternelle, cette chair qui est nourrie du corps et du sang du Seigneur et est son membre..... Et, de même que le bois de la vigne, planté en terre, porte des fruits en son temps, et que le grain de froment, tombant sur la terre et étant dissous, lève, multiplié par l'Esprit de Dieu, qui soutient tout; de même que, dans la suite, ces choses, par la sagesse de Dieu, servent à l'usage des hommes, et, recevant la parole de Dieu, deviennent l'eucharistie, qui est le corps et le sang du Christ : ainsi nos corps, nourris de l'eucharistie, déposés en terre et s'étant dissous en elle, ressusciteront en leur temps, lorsque la parole de Dieu leur donnera la résurrection, pour la gloire de Dieu et du Père. »

reçoit la vraie chair du Christ, — ce que vous admettez, — elle doit ressusciter à la fin des temps.

Rien ne manque au témoignage eucharistique de saint Irénée. De même que saint Justin, il rapporte l'institution de l'eucharistie-sacrifice ; il le fait en des termes qui rappellent ceux de l'apologiste. Le Christ, écrit-il, a pris du pain et du vin, de ces éléments matériels que la création produit tous les jours. Il a dit du pain : « Ceci est mon corps », et du vin : « Ceci est mon sang. » Ainsi, poursuit saint Irénée, en faisant allusion au texte de Malachie, le Christ nous a appris l'oblation de la nouvelle alliance, que l'Église a reçue des Apôtres, et qu'elle offre à Dieu dans l'univers entier¹.

§ IV

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

La Foi et la Gnose. — Le christianisme fut prêché à Alexandrie par l'évangéliste saint Marc. Une église y fut fondée, dès le premier siècle. Immédiatement, cette église vit s'élever contre elle des hommes cultivés, qui avaient hérité de toute la science du paganisme. Pour se maintenir et pour se développer, la tâche était considérable. On ne pouvait pas se contenter du simple témoignage de la foi, ou de la doctrine reçue des Apôtres. Sans doute ce témoignage était nécessaire. Mais, à côté de la profession de foi traditionnelle, il fallait un enseignement supérieur, dont la

1. *Har.*, l. IV, xvii, 5 : « De même, lorsqu'il donnait à ses disciples le conseil d'offrir à Dieu les prémices de la création, — non que Dieu en eût besoin, mais pour qu'ils ne fussent pas eux-mêmes stériles et ingrats, — il prit le pain de la création, rendit grâces et dit : « Ceci est mon corps. » Il déclara de même que le calice, qui fait partie de notre univers créé, était son sang ; il nous apprit ainsi la nouvelle oblation de la nouvelle alliance, que l'Église a reçue des Apôtres, et qu'elle offre, dans le monde entier, au Dieu qui nous donne la nourriture comme les prémices des présents, qu'il nous fait dans le Nouveau Testament. »

grande préoccupation serait de concilier la foi chrétienne avec la haute culture antique. Une institution fut bientôt organisée, que l'on appela du nom d'école de catéchèse, ou plus simplement du nom d'école chrétienne d'Alexandrie. Le but de cette école était double : préparer les adultes au baptême et former des catéchètes. Avant d'admettre un candidat au nombre des disciples ou des catéchumènes, on s'informait de sa conduite ; car on estimait que celui qui n'était pas pur ne pouvait embrasser la vérité. Le catéchumène entendait d'abord l'exposé des vérités chrétiennes. Mais on demandait que cet exposé fût large et déjà suffisamment approfondi. Il comprenait l'enseignement de la théodicée, de la christologie, de la morale chrétienne et des développements sur l'histoire de la révélation. Ce cours durait trois ans. Lorsque le catéchumène avait donné satisfaction, on lui conférait le baptême.

Bon nombre de baptisés faisaient une quatrième année de catéchèse. C'étaient ceux qui se préparaient à être catéchètes, soit en vue d'exercer leur fonction à l'école, soit pour discuter, dans la ville, avec les philosophes païens ou hérétiques. Ce second enseignement était très élevé, et avait pour but de former les disciples à une apologétique pratique, c'est-à-dire à une apologétique aussi bien adaptée que possible aux exigences du milieu alexandrin.

La grande préoccupation de ce temps était de rechercher le sens profond des faits naturels qui s'accomplissaient sous les yeux, aussi bien que des faits historiques. Chaque fait devait avoir un double sens, celui qu'il avait naturellement d'abord et que tout le monde pouvait saisir, et puis un sens profond, que certains pouvaient seuls apercevoir. Tout, dans la nature et dans l'histoire, était donc symbolique, et symbolique en un sens spécial. Un symbole, pour nous, est un signe absolument vide de la réalité qu'il signifie, qui signifie autre chose que ce qu'il est. Il n'en était pas ainsi pour les alexandrins. Selon eux, le symbole signifiait ce qu'il contenait en réalité, mais la chose signifiée apparte-

nait à une économie transcendante, inaccessible au vulgaire, accessible seulement à l'esprit de l'initié. Le gnostique était celui qui connaissait le symbolisme des choses; sa science s'appelait la gnose.

Pour répondre aux exigences de la pensée de leurs contemporains, les catéchètes de l'école chrétienne d'Alexandrie entreprirent de montrer la supériorité de la gnose de l'Évangile sur la gnose de la simple philosophie. Après avoir exposé le sens premier des faits, ils en recherchaient le sens profond, ils en faisaient la gnose. En ce qui concerne l'eucharistie, en particulier, on montrait que le Christ avait réellement présenté son corps à manger, sous les apparences du pain, et qu'il avait donné son sang à boire, sous les apparences du vin. Partant de là, on affirmait que l'eucharistie était aussi le symbole du *Logos* venu parmi les hommes, afin de donner à tous ceux qui croient en lui, de la plénitude de sa vie et de sa lumière. Comme on le voit, la gnose ou le sens profond n'était pas du tout exclusive du sens premier: elle n'était qu'un essai de plus grande pénétration de la donnée élémentaire de foi.

Clément d'Alexandrie. — Dans un dialogue qu'il institue entre le Christ et le riche, Clément fait dire au Christ : « Je suis ton nourricier, je te donne du pain [qui est] moi-même, celui qui y goûte ne fait plus l'expérience de la mort, et, chaque jour, je [me] donne [en] breuvage d'immortalité... Et tu me préférerais les richesses¹! »

Si, dans ce passage, Clément gnosticise, du moins le point de départ de sa gnose est clairement énoncé : c'est l'affirmation du pain et du vin convertis au corps et au sang du Christ.

Ailleurs, en des termes peut-être contestables à un autre point de vue, le réalisme eucharistique est directement enseigné. Double est le sang du Seigneur, écrit Clément : l'un est charnel, et c'est par celui-là que nous sommes

1. *Quis dives salv.*, 23; *P. G.*, IX, 628.

rachetés de la corruption; l'autre est spirituel, et c'est par celui-là que nous sommes rendus incorruptibles. Boire le sang de Jésus, c'est, en effet, participer à l'incorruptibilité du Verbe; car c'est recevoir, sous les apparences d'un mélange de vin et d'eau, le Verbe; et, par le Verbe, l'esprit qui donne l'incorruptibilité¹.

Clément a développé avec complaisance la doctrine du chapitre vi de l'Évangile selon saint Jean. « Le Verbe [incarné], écrit-il dans le *Pédagogue*, est tout pour l'enfant [le nouveau converti], il est père, mère, pédagogue, nourrice : Mangez ma chair, dit-il, buvez mon sang. Voilà les aliments que le Seigneur offre, la chair qu'il présente, le sang qu'il verse : rien ne manque pour la croissance de l'enfant². » En cet endroit, Clément gnosticise évidemment. La nourriture qu'il décrit ne peut être que l'union au Verbe incarné par la foi. S'agit-il d'une gnose complètement indépendante de l'eucharistie? Nous ne le pensons pas. L'emploi des termes chair et sang, nourriture et breuvage, indique clairement que Clément expose le sens profond d'un sujet qui est dans l'esprit et dans le cœur de ceux qui l'écoutent, à savoir la présence réelle du Verbe fait chair sous les signes du pain et du vin³.

1. *Pæd.*, l. II, 2; *P. G.*, VIII, 409 : « Double est le sang du Seigneur. Car l'un est charnel, c'est par ce sang que nous sommes rachetés de la corruption; et l'autre est pneumatique, c'est par ce sang que nous sommes oints. Boire le sang de Jésus, c'est participer à l'incorruptibilité du Seigneur. L'esprit est la force du Verbe, comme le sang l'est de la chair. Analogiquement donc se mêle le vin à l'eau, et l'esprit à l'homme. Ceci [le mélange] rassasie en la foi : cela [l'esprit] conduit à l'incorruptibilité. Et le mélange des deux, savoir du vin et du Verbe, est appelé eucharistie, grâce vénérable et belle. Ceux qui, selon la foi, y participent sont sanctifiés corps et âme, la volonté du Père mêlant mystérieusement le divin mélange, l'homme, à l'esprit et au Verbe. »

2. *Pædag.*, l. I, 6; *P. G.*, VIII, 391.

3. Clément emploie parfois le mot « sang » pour désigner métaphoriquement le Verbe, comme, du reste, le mot « chair » pour désigner métaphoriquement l'Esprit, parce que, selon lui, l'Esprit est celui par qui la chair a été faite, de même que le Verbe est celui qui donne la vie, laquelle a son principe dans le sang. Cf. *Pædag.*, *loc. cit.* : Σάρκα ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον ἀλληγορεῖ..., αἷμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνίσσεται. Mais l'inspiration est plus élevée dans le texte que nous citons;

Origène. — Origène continua les traditions de Clément d'Alexandrie, auquel il avait succédé comme grand catéchète de l'école.

Tantôt sa doctrine eucharistique est d'un réalisme parfait : « Que Celse, écrit-il, s'incline devant les démons, et leur rende des actions de grâces, puisqu'il ne connaît pas Dieu, très bien : quant à nous, rendant grâces au démiurge de l'univers, nous mangeons les pains que nous [lui] offrons avec action de grâces et prières pour [tous ses] dons, [nous mangeons ces pains] devenus corps par la prière, quelque chose de saint et qui sanctifie ceux qui en usent avec un sain propos¹. » Dans une homélie, rencontrant le passage évangélique dans lequel les Apôtres demandent au Sauveur où il veut qu'on lui prépare la Pâque, il le développe ainsi : « Si tu montes avec lui [au cénacle] pour fêter la Pâque, il te donne le calice de la nouvelle alliance, il te donne aussi le pain de l'eulogie, il te donne son corps et son sang². » Comme on le voit, le langage d'Origène est exactement celui de saint Justin ou de saint Irénée.

Tantôt Origène considère l'eucharistie comme un symbole : « Ce pain, écrit-il, que le Dieu-Verbe dit être son corps, c'est la Parole de Dieu, qui nourrit les âmes... Ce breuvage que le Dieu-Verbe dit être son sang, c'est la Parole de Dieu, désaltérant et enivrant les cœurs qui le boivent... Le pain, c'est la Parole de justice qui nourrit les âmes qui en mangent ; ce breuvage, c'est la Parole révélatrice du Christ, du mystère de sa naissance et de sa passion³. »

On s'est autorisé de cet enseignement pour affirmer qu'Origène n'avait pas admis le dogme de la présence réelle⁴. Ce

il semble bien que si Clément n'hésite pas à appeler le Verbe un breuvage et une nourriture, c'est parce qu'il se propose d'approfondir le mystère de la présence réelle.

1. *Contra Celsum*, l. VIII, 33 ; P. G., XI, 1565.

2. *In Jer.*, homil. XVIII, 13 ; P. G., XIII, 489.

3. *In Matth. comment. ser.*, 85 ; P. G., XIII, 1734.

4. A. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I, pp. 436-437. Harnack reconnaît ce-

jugement est aussi injuste que celui que l'on porte, au même endroit, sur la doctrine de Clément.

Il est vrai qu'Origène appelle le pain du Seigneur un symbole, σύμβολον, une figure, τύπος. Mais ce symbole n'est pas vide de la réalité qu'il signifie : il la contient dans ses profondeurs, inaccessibles à l'esprit des débutants, accessibles seulement à l'esprit des initiés. Il explique, du reste, clairement cette méthode d'interprétation¹. Aussi, peut-il écrire que le symbole est plus profond que la doctrine commune, sans mériter aucunement l'approbation des calvinistes. Et c'est dans un sens tout différent de celui de Calvin, qu'il traite de l'efficacité du symbole eucharistique chez le communiant bien disposé².

Saint Denys d'Alexandrie. — Après avoir brillamment rempli les fonctions de chef de l'école chrétienne d'Alexandrie, Denys était devenu l'évêque de cette même ville. Il reste de lui quelques lignes d'une lettre qu'il avait envoyée au pape Xyste II, pour lui demander conseil sur un cas particulier, et où l'on voit qu'il a professé le plus pur réalisme eucharistique. Un fidèle d'Alexandrie, que l'on tenait pour baptisé de longue date, prenait part aux offices de l'Eglise. Il arriva à ce fidèle d'assister au baptême de quelques personnes. Ayant reconnu que ce baptême différait de celui qu'il avait reçu, il vint trouver Denys, et lui dit qu'il avait été baptisé par les hérétiques et qu'il voulait être rebaptisé. L'évêque d'Alexandrie jugea à propos d'exposer cette situation au pape. « Je lui ai dit, écrit-il, que c'était assez qu'il

pendant que, selon Origène, l'eucharistie est un symbole efficace. — F. Loofs, *Abendmahl*, p. 49.

1. Cf. *In Joan. comment.*, t. XXXII, 16; *P. G.*, XIV, 809 : « Le pain et le vin [consacrés] peuvent être entendus par les *simples*, selon l'interprétation commune au sujet de l'eucharistie : mais ceux qui ont appris à écouter plus à fond, l'entendront aussi, selon la promesse divine, du Verbe qui nous nourrit de la vérité. »

Ibid., 16.

eût joui depuis longtemps de la communion [c'est-à-dire de la société de l'Église], parce qu'après qu'il avait entendu l'eucharistie, qu'il y avait répondu *Amen*, avec les autres, qu'il s'était présenté à la table, qu'il avait étendu ses mains pour recevoir le saint aliment¹, qu'il l'avait reçu, qu'il avait participé si longtemps et au corps et au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, je n'osais plus le renouveler comme s'il n'avait encore rien reçu. Je l'exhortai donc à prendre courage, et à continuer de s'approcher des saints [mystères] avec une ferme foi et une pleine confiance. Cependant il ne cesse de pleurer, il n'ose approcher de la table, et ce n'est qu'avec peine qu'il assiste aux prières, sur les instances que je lui en fais². »

§ V

LA LITTÉRATURE GRECQUE DU IV^e SIÈCLE.

Le témoignage d'un siècle. — Le iv^e siècle, comme le v^e siècle, est, dans l'Église grecque, l'âge des grandes controverses christologiques. Mais la vie chrétienne n'en est pas moins très intense, et s'exprime en une liturgie riche et variée, dont l'eucharistie est le centre. Les Pères ou les écrivains de cette époque l'exposent pour les besoins des fidèles, et sont ainsi amenés à témoigner de leur foi en la présence réelle. Cependant ce dogme est traité directement, et d'une façon tout à fait magistrale, par saint Grégoire de Nysse et par saint Jean Chrysostome.

Deux écrits anonymes. — Il s'agit de la *Didascalie* et du

1. La manière de communier, à cette époque, différait de la nôtre. Le fidèle présentait la main droite ouverte, en la soutenant de la main gauche. Il recevait le corps du Christ dans le creux de la main droite. Il le regardait un instant, puis le portait à sa bouche. Cf. CYRILL. HIEROSOL., Catech. XXIII (mystag. v). — BASIL., Epist. XCIII. Cf. *infra*, p. 100, p. 261.

2. Cité par EUSEB., *H. E.*, l. VII, ix; *P. G.*, XX, 656.

De recta in Deum fide, deux écrits anonymes, d'origine syrienne, composés en grec, à la fin du III^e siècle.

Dans la *Didascalia*, il est prescrit aux fidèles de se réunir, le dimanche, à l'église, et « d'offrir l'eucharistie, qui est la figure du corps du Christ », c'est-à-dire l'apparence sous laquelle se trouve le corps du Christ. Qu'ils n'hésitent pas non plus, est-il ajouté, à l'offrir, dans les cimetières, pour les défunts¹.

Le *De recta in Deum fide* contient un dialogue entre un fidèle, du nom d'Amantius, et cinq hérétiques, plus ou moins imbus des théories de Valentin, qui niaient la réalité de la chair du Christ. Si, leur dit le fidèle, le Christ n'a eu ni sang ni chair, quelle chair et quel sang nous donne-t-il sous les images (εἰκόνας) ou apparences eucharistiques²?

L'anaphore de Sérapion. — L'anaphore de Sérapion³ commence par une préface, dans laquelle on loue Dieu le Père, tant à raison de sa propre excellence qu'à cause de son Fils, par qui nous le connaissons. La préface se clôt par le *trisagion*. Vient ensuite une prière, où l'on demande à Dieu d'intervenir efficacement dans le sacrifice qui lui est offert. Ce sacrifice, ajoute-t-on, consiste dans l'oblation non sanglante du pain. Ce pain est la figure (τὸ εὐχολόγημα), c'est-à-dire l'apparence sensible du corps du Verbe incarné. Suit le récit de l'institution de l'eucharistie, où l'on rapporte que

1. *Didascal.*, l. VI, XXII, cf. éd. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. I, p. 376.

2. *Adamantius*, l. V, VI, éd. VAN DE SANDE BAKHUYZEN, 1901.

3. Dans l'ordre où Funk les range, l'eucologe de Sérapion comprend d'abord des prières pour la synaxe dominicale : une prière pour l'ouvrir, une prière après l'homélie, une prière sur les catéchumènes, une prière sur le peuple, une prière pour les malades, une prière pour la fertilité des champs, une prière pour l'église locale, pour son *ordo* ecclésiastique, une dernière prière pour la génuflexion. Puis vient l'anaphore (ἀνατίρω, action d'élever, offrir), c'est-à-dire les formules liturgiques de la consécration ou le canon, et une série de prières à dire autour de la communion. Cf. éd. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. II, pp. 158-195.

le Christ a offert son corps sous la figure où l'apparence sensible du pain, et son sang sous la figure où l'apparence sensible d'un calice de vin. Entre les deux parties du récit, on a intercalé une sorte d'anamnèse¹. Après le récit de l'institution, se trouve une épiclese² à Dieu le Père. On lui demande d'envoyer son Verbe sur le pain, pour que ce pain devienne le corps du Verbe (ἐν αὐτῷ γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου), et sur le calice pour qu'il devienne le sang de la vérité. Faites, ajoute-t-on, que tous ceux qui communieront, reçoivent le remède de vie pour la guérison de toute infirmité. L'anaphore proprement dite se termine par des prières pour les morts et pour les vivants. De toute cette prière liturgique nous ne retiendrons, pour le moment, que l'expression de foi qu'elle contient au dogme de la présence réelle³.

1. On désigne de ce nom la prière qui fait ordinairement suite, dans le canon, au récit de la cène, parce qu'elle débute par la commémoration (en grec ἀνάμνησις) de la passion du Sauveur.

2. L'épiclese (du grec ἐπίκλησις, invocation) est la prière, qui suit ordinairement l'anamnèse, dans laquelle on demande à Dieu le Père d'envoyer le Verbe, et plus souvent son Esprit-Saint, sur les oblats. Nous étudierons plus loin l'histoire (cf. *infra*, pp. 194-196) et la signification de l'épiclese (cf. *infra*, p. 341, note 1).

3. Nous citerons seulement la partie de cette anaphore qui est comprise entre le *trisagion* et les dernières invocations : « Seigneur des puissances, remplis ce sacrifice de ta puissance et de ta participation. Car à toi nous offrons ce sacrifice vivant, cette oblation non sanglante. A toi nous offrons ce pain, figure du corps du Monogène.

« Ce pain est la figure du saint corps, parce que le Seigneur Jésus-Christ, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, le rompit et le donna à ses disciples, en disant : « Prenez et mangez, ceci est mon corps, rompu pour vous, en rémission des péchés. » C'est pourquoi nous, faisant la figure de la mort, nous offrons ce pain et vous invoquons, par ce sacrifice : sois propice à nous tous, sois propice, Dieu de vérité. Et comme ce pain a été épars sur les montagnes, et recueilli, est devenu un, ainsi assemble ta sainte Église de toute race, de tout pays, de toute cité, de tout bourg, de toute maison, et fais-la l'Église une, vivante, catholique.

« Et nous offrons ce calice figure du sang, parce que le Seigneur Jésus-Christ, ayant pris un calice après le repas, dit à ses disciples : « Prenez, buvez, ceci est la nouvelle alliance, ceci est mon sang versé pour vous en rémission des péchés. » C'est pourquoi nous offrons le calice, figure du sang.

« Dieu de vérité, vienne ton saint Verbe sur ce pain, pour que le pain devienne

Saint Athanase. — Le patriarche de Constantinople Eutychius nous a transmis un fragment d'un sermon de saint Athanase, où l'illustre Docteur expose la liturgie eucharistique et enseigne, en termes très clairs, le dogme de la présence réelle. « Tu verras les lévites apporter des pains et un calice de vin, et placer tout cela sur la table. Tant que les invocations et les prières ne sont pas commencées, il n'y a que du pain et du vin. Mais quand ont été prononcées les grandes et prodigieuses prières, alors le pain devient corps, et le vin devient sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

« Venons à la célébration des mystères. Ce pain et ce vin, tant que les prières et les invocations n'ont pas eu lieu, sont simplement [du pain et du vin]. Mais, quand les grandes prières et les saintes invocations ont été prononcées, le Verbe descend dans le pain et le vin, et le corps du Verbe est¹. »

Deux rapprochements sont à faire entre ce fragment et l'anaphore de Sérapion. Le célébrant prononce de grandes et saintes prières, et alors le pain et le vin, qui n'étaient que du pain et du vin, deviennent le corps et le sang du Seigneur (ἄρτος γίνεται σῶμα). Cette dernière formule est à peu près la même que celle de l'anaphore de Sérapion. De plus, dans le passage en question, comme dans l'anaphore, la conversion du pain au corps du Verbe incarné est attribuée au Verbe. Il n'est pas fait mention de l'intervention de l'Esprit-Saint².

corps du Verbe, et sur ce calice, pour que le calice devienne sang de la vérité. Et fais que tous ceux qui communient reçoivent le remède de vie, pour la guérison de toute infirmité, pour se fortifier en tout progrès et vertu, et non pour leur condamnation, Dieu de vérité, ni leur charge et leur confusion. »

1. *Sermo de paschate et de sacrosancta eucharistia*, 8 ; P. G., LXXXVI², 2401.

2. Après saint Athanase, mort en l'année 373, la consécration des oblats est généralement attribuée, dans la liturgie d'Alexandrie, à l'Esprit-Saint. Cette modification a été sans doute l'effet des controverses christologiques du temps. Et même Théophile, évêque d'Alexandrie de 385 à 413, reproche, en termes sévères, à Origène de ne pas avoir reconnu que le pain du Seigneur et le saint

Dans la *IV^e Lettre à Sérapion*, saint Athanase expose le mode selon lequel la chair historique du Christ est donnée au communiant. Notre-Seigneur, écrit-il, lorsqu'il promettait l'eucharistie, n'a pas dit aux Capharnaïtes qu'il donnerait au monde la chair visible et tangible qu'il portait; car comment cette chair eût-elle pu suffire à nourrir le monde entier? Sans doute, ce qu'il donnera ce sera sa chair, la même qui sera crucifiée, mais cette chair sera donnée en nourriture *πνευματικῶς*, c'est-à-dire d'une manière qui n'est pas corporelle, qui est spirituelle¹. Le Christ, diront, dans le même sens, les scolastiques, se donnera en nourriture, présent tout entier sous les accidents du pain et du vin, par mode de substance.

Saint Cyrille de Jérusalem. — Saint Cyrille a prononcé ses catéchèses à Jérusalem, probablement au temps de Paques de l'année 348. Dans les deux dernières, il traite de l'eucharistie. Le Christ, enseigne-t-il aux nouveaux baptisés, ayant dit du pain : « Ceci est mon corps », qui osera désormais douter? Le Christ ayant dit du vin : « Ceci est mon sang », qui osera jamais dire que ce n'est pas son sang? Le Christ a jadis changé (*μεταβέβληκεν*) l'eau en vin, et nous ne le croirions pas quand il change le vin en sang (*οἶνον μεταβάλλον εἰς αἷμα*)? Recevant sous la figure du pain (*ἐν τύπῳ ἄρτου*) le corps du Christ, et sous la figure du vin (*ἐν τύπῳ οἶνου*) le sang du Christ, le communiant devient concorporel et consanguin du Christ. Qu'il s'approche donc de la table sainte, convaincu que ce qui paraît être du pain, n'en est pas, mais est le corps du Christ, et que ce qui paraît être du vin n'en est pas, mais est le sang du Christ².

calice « sont sanctifiés par l'invocation et la venue du Saint-Esprit ». Cf. P. BATIFFOL, *Études d'Hist. et de Théol. posit.*, 2^e série, *L'Eucharistie* ⁴, pp. 312-318.

1. Epist. IV, 19; P. G., XXVI, 668.

2. Catech. XXII (mystag. IV); P. G., XXXIII 1097-1104 : « Le Christ ayant

Dans sa dernière catéchèse, saint Cyrille décrit le rite hiérosolymitain de la cérémonie eucharistique.

L'anaphore débute par la préface, qui s'ouvre par deux acclamations, et qui se termine par le *trisagion*. Il omet le récit de la cène, sans doute parce qu'il l'a expliqué dans la catéchèse précédente, et donne de suite l'épiclese, qui est une invocation où l'on demande à Dieu d'envoyer l'Esprit-Saint sur les oblats, pour qu'il les convertisse au corps et au sang du Christ. Puis viennent les prières pour les vivants et pour les morts, et l'oraison dominicale, qui clôt l'anaphore. Suit le rite de la communion. « Le célébrant dit : « Les choses saintes aux Saints », c'est-à-dire que les choses qui sont présentes sur l'autel, et sanctifiées par la descente du saint-Esprit, sont pour les fidèles, qui sont sanctifiés par l'infusion du même Esprit-Saint, qui leur a été donné. » Ceux

déclaré et dit du pain : « Ceci est mon corps », qui osera désormais douter ? Le Christ ayant déclaré et dit [du vin] : « Ceci est mon sang », qui osera jamais dire que ce n'est pas son sang ?

« Le Christ jadis a changé l'eau en vin, qui ressemble au sang, à Cana de Galilée : et nous ne le croirons pas, quand il change le vin en sang ?

« Donc, avec une conviction entière, participons au corps et au sang du Christ. Car dans la figure du pain t'est donné le corps, et dans la figure du vin t'est donné le sang, pour que tu deviennes, en participant au corps et au sang du Christ, concorporel et consanguin du Christ. Ainsi, nous devenons christophores, le corps du Christ et son sang se distribuant dans nos membres. Ainsi, selon le bienheureux Pierre (cf. II PETR., II, 4), nous devenons participants de la nature divine.

« L'Ancien Testament avait les pains de proposition : mais, comme l'Ancien Testament, ils ont pris fin. Dans le Nouveau Testament, un pain céleste et un calice de salut [nous sont donnés] qui sanctifient l'âme et le corps. Car, comme le pain convient au corps, ainsi le Verbe à l'âme.

« Ne t'attache donc pas au pain et au vin simplement : selon l'affirmation du Seigneur, il y a là corps et sang du Christ. Les sens te présentent cela : que la foi te confirme. Ne juge pas la chose d'après le goût, mais sois convaincu invinciblement par la foi que tu es appelé [à participer] au corps et au sang du Christ.

« Instruit de ces choses et convaincu que le pain qui paraît n'est pas pain, bien que le goût t'en donne l'impression, mais corps du Christ ; et que le vin qui paraît n'est pas du vin, bien que le goût le veuille, mais sang du Christ ; rassure ton cœur, participe à ce pain comme [à quelque chose de] spirituel. »

qui communient, explique alors saint Cyrille, sont invités à goûter non à du pain et à du vin, mais à la figure du corps et du sang du Christ (καλεῖονται γεύσασθαι ἀντιτύπου σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ)¹.

Les Constitutions apostoliques. — Dans les *Constitutiones Apostoliques*², au livre VIII, on lit une description de la cérémonie eucharistique. L'anaphore s'ouvre par la préface qui débute par deux acclamations et qui se termine par le *trisagion*. Après le *trisagion* et une prière, qui est comme une seconde préface, vient le récit de la cène, où l'affirmation de l'équation du pain et du vin avec le corps et le sang du Christ est donnée en des termes d'une très grande netteté. Suit une anamnèse bien en forme, et l'épiclese au Saint-Esprit pour qu'il consacre les oblats, comme dans la dernière catéchèse de saint Cyrille.

Les six premiers livres des *Constitutiones Apostoliques* sont, avons-nous fait observer, des reproductions amplifiées

1. Catech. XXIII (mystag. v), III-XX; P. G., XXXIII, 1111-1124.

2. Les *Constitutiones Apostoliques*, dans leur état actuel, datent de la fin du IV^e siècle. Les six premiers livres ne sont qu'un remaniement de la *Didascalie* du septième, dans ses trente-deux premiers chapitres, n'est qu'une adaptation délayée de la *Didachè*; le huitième renferme une liturgie complète de la messe. L'auteur de ce livre huitième, qui est aussi le rédacteur des sept premiers, vivait en Syrie, à Antioche sans doute, ou dans la région ecclésiastique qui dépendait d'Antioche. Cf. FUNK, *Die apostolischen Constitutionen*, Rottenburg, 1891.

3. *Const. Apost.*, I. VIII, XII, cf. éd. FUNK, *Didascal. et Const. Apost.*, t. I, p. 509 : « Nous souvenant donc de ce qu'il a souffert pour nous, nous te rendons grâces, Dieu tout-puissant, dans la mesure, non où nous le devons, mais où nous le pouvons, et nous remplissons le précepte par lui donné.

« Car dans la nuit où il fut livré, ayant pris du pain dans ses mains saintes et pures, ayant levé les yeux vers toi, son Dieu et son Père, il le rompit et le donna aux disciples, en disant : « Ce mystère du Nouveau Testament, prenez-en, mangez » ceci est mon corps rompu pour plusieurs, en rémission des péchés. »

« Semblablement le calice, il le remplit de vin et d'eau, et l'ayant sanctifié, il leur donna en disant : « Buvez-en tous, ceci est mon sang versé pour plusieurs » en rémission des péchés. Faites cela en mon souvenir. Chaque fois que vous » mangez ce pain et buvez ce calice, vous annoncez ma mort, jusqu'à ce que je vienne. »

de la *Didascalia*; le septième est une adaptation de la *Didachè*. Or, au livre VI des *Constitutions Apostoliques*, on retrouve, sous cette forme, les indications liturgiques de la *Didascalia*¹ : « Offrez, dans vos églises et dans les cimetières, l'eucharistie agréable, ἀντίτυπον du corps royal du Christ². » Le livre VII contient ce développement de la première formule d'action de grâces de la *Didachè*³ : « Nous te rendons grâces, notre Père, pour le précieux sang de Jésus-Christ, qui a été répandu pour nous, et pour son précieux corps, dont nous célébrons ces ἀντίτυπα, lui-même nous ayant fait le précepte d'annoncer sa mort⁴. » Selon toutes vraisemblances, les *Constitutions Apostoliques* prennent encore le mot ἀντίτυπον dans le même sens que saint Cyrille de Jérusalem, pour désigner la figure, l'image, l'apparence sensible du corps et du sang du Christ⁵.

Les Grands Cappadociens. — « Il est bon et utile, écrit saint Basile, de communier chaque jour et de prendre sa part du saint corps et du sang du Christ. A Césarée, nous communions quatre fois la semaine : le mercredi, le vendredi, le samedi, le dimanche, et les autres jours encore, s'il arrive que l'on fête la mémoire de quelque saint. En outre, chaque fidèle peut se communier soi-même, en vertu de la

1. Cf. *supra*, p. 93.

2. *Const. Apost.*, l. VI, xxx.

3. *Didach.*, ix, cf. *supra*, p. 67, note 1.

4. *Const. Apol.*, l. VII, xxv.

5. Il importe de remarquer l'évolution qui se fait insensiblement, dans les esprits, sur le sens des mots ἀντίτυπον ou τύπος et σύμβολον. On se souvient que, dans les écrits de Clément et d'Origène, les mots τύπος ou σύμβολον avaient un sens nettement défini : ils désignaient le corps et le sang du Christ, sous leurs apparences de pain et de vin, comme signifiant le Verbe incarné. Cf. *supra*, pp. 87-91. Au contraire, saint Cyrille de Jérusalem emploie les mots ἀντίτυπον, τύπος, pour indiquer la figure, l'image, l'apparence sensible du corps et du sang du Christ. Ailleurs, pour exprimer la vertu figurative d'un objet, il se sert du mot σύμβολον. Cf. Catech. XIX (mystag. i), xi; — Catech. XX (mystag. ii), i, iii, iv; — Catech. XXI (mystag. iii), iii. Selon saint Cyrille, les trois mots ἀντίτυπον, τύπος, σύμβολον sont synonymes, et dénomment les qualités sensibles du Christ eucharistique.

coutume ancienne, en l'absence de l'évêque ou d'un prêtre. Ainsi font les moines dans la solitude : ils gardent de quoi communier dans leur demeure. A Alexandrie et en Égypte, tous les laïques en font autant : chacun se communie chez soi, quand il veut. L'évêque célèbre le sacrifice et distribue aux fidèles les espèces consacrées : le fidèle reçoit sa part et de ses propres mains la porte à sa bouche : il peut recevoir plusieurs parts en provision¹. » Dans ses *Règles monastiques*, saint Basile traite du respect avec lequel on doit « communier au corps et au sang du Christ », et, en même temps, de la foi que doit inspirer la parole du Christ, disant : « Ceci est mon corps donné pour vous, faites cela en mon souvenir². » Le récit de la cène, en effet, est essentiel pour la consécration des oblats ; cependant, déclare-t-il, les paroles de l'épîclèse

Pour dire la même chose, l'auteur de l'*Anaphore de Sérapion* s'est servi du mot ὁμώμα, et celui du *De recta in Deum fide*, du mot εἰκών. La *Constitution ecclésiastique égyptienne*, de la première moitié du v^e siècle, qui reproduit, d'une manière assez libre, le rite eucharistique des *Constitutions Apostoliques*, rapporte, dans le même sens que saint Cyrille, le mot ἀντίτυπον, ou le terme latin qui le traduit, *figura*. Cf. *Constitutiones Eccl. Egypt.*, dans éd. FUNK, *Didascal. et Const. Apost.*, t. II, p. 111.

Cependant, dans le même temps, en Syrie, en Asie Mineure, ces expressions σύμβολον, τύπος, prenaient un sens nouveau, chez quelques-uns, celui d'un symbole vide de la réalité signifiée. Aussi sont-elles critiquées par Théodore de Mopsueste, qui écrit : « [Le Christ] n'a pas dit : Ceci est le symbole (σύμβολον) de mon corps, et ceci [le symbole] de mon sang, mais : Ceci est mon corps et mon sang, nous instruisant [par là] qu'il ne faut pas considérer la nature des oblats, mais que, par l'action de grâces qui est prononcée, il y a conversion au corps et au sang », cf. *Com. in Matth.*, xxvi, 26 ; *P. G.*, LXVI, 713 ; et par Macaire, évêque de Magnésie : « Le Christ ayant pris le pain et le calice dit : Ceci est mon corps et mon sang, non la figure (τύπος) du corps, ni la figure du sang, comme certains inconsidérément l'ont supposé, mais le corps et le sang en vérité », cf. *Apokritikos*, III, 23, éd. BLONDEL, pp. 105-106. Plus tard, les controversistes grecs et protestants institueront des thèses sur ces mots, les premiers pour montrer que l'épîclèse qui suit le récit de la cène est seule consécatoire, les seconds pour prouver, par la tradition, la doctrine du symbolisme eucharistique. Leur erreur vient de ce qu'ils n'ont pas pris soin de rechercher le sens historique de ces termes. Cf. P. BATIFFOL, *Études d'Hist. et de Théol. posit.*, 2^e série, *L'Eucharistie*⁴, pp. 363-367.

1. *Epist.* XCIII ; *P. G.*, XXXII, 484-485.

2. *Reg. brev. tract.*, 172 ; *P. G.*, XXXI, 1196.

(c'est-à-dire, selon lui, de toute l'anaphore) ont aussi une grande force pour la confection du mystère¹.

De même que Basile, saint Grégoire de Nazianze expose le dogme de la présence réelle, surtout à propos de liturgie. « Avec une parfaite pureté de cœur et sans ombre de doute, dit-il dans un discours, mange le corps, bois le sang, si tu désires la vie; ne refuse pas ta créance aux paroles [du Christ] sur [sa] chair, ne te scandalise pas de celles [qui concernent] sa passion². » A Amphiloque il écrit : « Ne refuse pas de prier et d'intercéder pour nous, quand par la parole tu attires le Verbe, quand d'une section non sanglante tu partages le corps et le sang du Seigneur, avec la voix pour glaive³. » Dans l'oraison funèbre de sa sœur Gorgonie, il raconte que, malade, elle se traîna jusqu'à l'autel, « puis, ce que sa main avait reçu des antitypes du corps précieux et du sang, elle le mêla à ses larmes, et, ô prodige! elle s'en alla consciente de sa guérison⁴. ».

Dans le *Discours catéchétique*, adressé moins aux catéchumènes qu'aux catéchètes, saint Grégoire de Nysse atteint les plus hauts sommets de la théologie eucharistique. Il présente l'eucharistie comme le complément de l'incarnation. L'humanité mortellement empoisonnée avait besoin d'un contre-poison, qui, se répandant en elle, atteignit le principe du mal. Le Verbe s'est fait chair et a communiqué à l'humanité de la plénitude de sa vie. Tel est l'antidote. Mais cette vivification générale ne s'achève que par la vivification individuelle de chaque homme : il faut que notre corps mortel prenne contact avec la chair du Christ et reçoive de sa vie : sans cette union-là, nous restons empoisonnés et nous ne ressusciterons pas, au dernier jour⁵.

1. *De Spiritu Sancto*, 66; *P. G.*, XXXII, 188.

2. *Or.* XLV, 19.

3. *Epist.* CLXXI.

4. *Or.* VIII, 18. Grégoire de Nazianze emploie le mot ἀντίτυπον, dans le même sens que Cyrille de Jérusalem. Cf. *supra*, p. 98.

5. *Or. cat.*, xxxvi, trad. L. MÉRIDIER, Paris, 1908. Cf. *P. G.*, XLV, 93-97.

Comment, se demande saint Grégoire, le corps du Christ peut-il, sans s'amoindrir lui-même, être donné en entier à des millions de fidèles¹? Ainsi, il ne vient même pas à l'esprit du saint Docteur de mettre en doute l'identité du corps historique et du corps eucharistique du Christ. Cependant, il ne répond qu'à une partie de la question qu'il s'est posée, à savoir : Comment le corps historique du Christ devient-il le corps eucharistique? Le Christ, dit-il, au commencement de sa vie mortelle, se nourrissait de pain et de vin. Ce pain et ce vin devenaient ainsi son corps, lequel appartenait au Verbe de Dieu. Or, de même, par la vertu, il est vrai, de la parole de la consécration (διὰ λόγου θεοῦ), et non par le fait de l'assimilation (οὐ διὰ βρώσεως), le pain et le vin se transforment au corps et au sang du Christ (τὸν ἀγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν)².

La pensée de saint Grégoire de Nysse est donc celle-ci : Le corps historique du Christ devient le corps eucharistique, par le changement du pain et du vin au corps historique du Christ. Ce changement, il le compare à une assimilation, parce que cette comparaison lui paraît la plus propre à exprimer le changement total de la substance du pain et du vin au corps et au sang du Christ.

Saint Jean Chrysostome. — « Si nous étions incorporels, les dons incorporels nous seraient faits dans leur simplicité. Mais, comme notre âme est unie à un corps, Dieu nous donne l'intelligible dans le sensible. Ainsi, la grâce du baptême nous est donnée par le signe sensible de l'eau, et le corps du Christ nous est donné dans les signes sensibles du pain³. » Ce principe justifie la théologie eucharistique de saint Jean Chrysostome des accusations d'ultra-réalisme que l'on a portées contre elle, et établit le sens métaphorique des expressions

1. Or. cat., *ibid.*

2. *Ibid.*

3. In Matth., homil. LXXXII, 4; P. G., LVII, 743.

sur lesquelles elles se fondent. Aussi convenait-il de le rappeler en premier lieu.

Le Christ est réellement présent dans la sainte eucharistie, enseigne saint Chrysostome : « Rendons-nous à Dieu, en tout, et ne lui opposons aucune difficulté, quand même son affirmation paraît contraire à nos raisonnements et à nos sens : que sa parole soit plus souveraine que nos raisonnements et que nos sens. Soyons ainsi devant les [saints] mystères, n'ayons pas de regard seulement pour ce qui est sous nos yeux, mais ayons présentes à l'esprit les paroles du Christ. Son discours est infaillible, notre sens est faillible. Puis donc que le discours porte : « Ceci est mon corps », rendons-nous, croyons, voyons le corps avec les yeux de l'intelligence¹. »

La présence réelle est accomplie par la transformation des oblats : « Voici le moment de nous approcher de cette table redoutable. Approchons tous avec la modestie et la vigilance qui conviennent. Qu'il n'y ait aucun Judas, aucun méchant : pas de cœur infecté du venin du mal, pas de duplicité disant d'une façon et pensant d'une autre. Le Christ est présent : le même Christ qui jadis fit dresser la table [de la cène], a dressé pour vous celle-ci. Car ce n'est pas un homme qui fait que les oblats deviennent corps et sang du Christ, mais bien le Christ lui-même crucifié pour nous. L'évêque est là qui le représente et prononce les paroles que vous savez : mais c'est la puissance et la grâce de Dieu [qui opèrent]. « Ceci est mon corps », dit-il. Cette parole transforme (μεταρροθμίζει) les oblats. Cette parole n'a été dite qu'une fois [à la cène], et sur chaque table, dans les églises, depuis ce jour jusqu'aujourd'hui, jusqu'au retour du Sauveur, elle opère le sacrifice parfait². »

Certains gnostiques, qui deviendront bientôt des monophysites, enseignaient alors que la chair du Christ, dans l'e-

1. In *Matth.*, *ibid.*

2. In *prodit. Jud.*, homil. I. 6

charistie, n'était pas celle que le Sauveur avait eue au cours de sa vie mortelle. Saint Jean Chrysostome s'applique à réfuter cette doctrine, et peut-être faut-il voir dans cette préoccupation apologétique l'extrême réalisme de plusieurs des métaphores qu'il emploie : « Nous tous qui participons au corps [eucharistique], déclare-t-il, nous tous qui goûtons à ce sang, réfléchissons que [nous participons à un corps] qui ne diffère et ne se distingue en rien du corps qui est assis en haut et adoré par les anges¹. » Et ailleurs : « Comment vous excuser, comment vous pardonner, quand [le Christ] lui-même descend [du ciel] à cause de vous, tandis que vous ne [sortez pas] de votre maison pour venir vers lui? Les Mages, des barbares, des étrangers, accourent de la Perse, pour le voir couché dans sa crèche, mais toi, chrétien, une petite distance te retient de jouir de cette bienheureuse vue²! » Et ailleurs encore : « Le Christ ne s'est pas seulement donné à voir à qui le désire, mais de plus il a donné sa chair à toucher, à manger, à broyer sous la dent, à étreindre, pour rassasier tout désir³. » Par suite, celui qui communie reçoit le vrai corps du Christ. Quand il s'éloigne de la table sainte, il est comme un lion exhalant du feu, terrible aux démons, sachant très bien à quel chef il appartient et quel amour il a pour lui⁴. Mais celui qui communie indignement est livré au démon, comme cela est arrivé pour Judas⁵.

Saint Jean Chrysostome n'oublie pas de montrer le caractère sacrificiel de l'eucharistie : « Les initiés savent ce que je dis. L'évêque ne touche pas les oblats avant de vous avoir souhaité à tous la paix du Seigneur, et avant que vous ne lui ayez répondu : « Et avec votre Esprit. » Par cette réponse vous vous remémorez que le [pontife] présent n'opère rien

1. *In Eph.*, homil. III, 3; *P. G.*, LXII, 27.

2. *De Philog.*, VI, 3; *P. G.*, XLVIII, 754.

3. *In Joan.*, homil. XLVI, 3.

4. *Ibid.*, 3.

5. *In prodit. Jud.*, homil. I, 6.

lui-même, que les dons offerts ne sont pas le bienfait d'une nature humaine, mais que la grâce de l'Esprit présent et planant au-dessus de tout accomplit ce sacrifice mystique. Si un homme est là présent, c'est Dieu qui opère par lui. Donc ne t'attache point à la nature de ce qui se voit, mais pense à la grâce invisible¹. » Ainsi, c'est Dieu qui opère le sacrifice mystique, dans son prêtre, lorsque celui-ci prononce les paroles : « Ceci est mon corps », ou, d'une manière plus explicite, c'est le Père et le Fils, par l'Esprit-Saint. Ces paroles, d'une théologie si sûre, nous rappellent que saint Jean Chrysostome est aussi bien le Docteur du sacerdoce qu'il est le Docteur de l'eucharistie.

§ VI

LES PÈRES LATINS DU III^e ET DU IV^e SIÈCLE.

Théologie latine et théologie grecque. — Les Pères grecs nous ont habitués à voir, dans l'eucharistie, le Verbe incarné continuant sa présence parmi nous afin de continuer son sacrifice : ils nous ont toujours montré l'eucharistie-sacrifice. Aussi développaient-ils le plus souvent le dogme eucharistique à propos de considérations liturgiques. Sans négliger cet aspect, les Pères latins insisteront davantage sur l'eucharistie-sacrement. Le Christ, présent sous les apparences du pain et du vin, vient en nous pour nous communiquer des dons surnaturels : telle sera la doctrine qu'ils exposeront avec le plus de complaisance.

Tertullien. — Dans le *De resurrectione carnis*, Tertullien montre que la chair doit ressusciter pour être congratifiée avec l'âme, parce que, pendant tout le cours de l'existence terrestre, la chair a été l'intermédiaire dont Dieu s'est servi

1. *De Pentecost.*, homil. I, 4.

pour sanctifier l'âme. Ainsi, dans le baptême, « la chair est lavée, pour que l'âme soit purifiée; la chair est ointe, pour que l'âme soit consacrée; la chair est marquée du signe de la croix, pour que l'âme soit rendue forte; on impose les mains sur la chair, pour que l'âme soit illuminée par l'Esprit; la chair est nourrie du corps et du sang du Christ, pour que l'âme soit engraisée de Dieu¹ ». Ces expressions sont très catégoriques dans le sens de la présence réelle : le corps et le sang du Christ sont chose aussi réelle que l'eau du baptême, que l'huile de la chrismation. S'il n'y avait, dans l'eucharistie, qu'un signe, Tertullien devrait dire : L'eau lave, l'huile oint, le pain nourrit. Et s'il n'y avait qu'un signe et une vertu liée au signe, Tertullien devrait dire : Le pain nourrit le corps, et l'âme s'engraisse de Dieu. Tertullien dit : Le corps du Christ nourrit le corps du communiant.

Dans le *De pudicitia*, Tertullien, devenu montaniste, reproche au pape Calliste d'appliquer la parabole de l'enfant prodigue au chrétien pénitent qui vient demander le pardon de son péché : elle s'adresse, selon lui, au païen qui se convertit et qui sollicite le baptême. Si l'Église pardonnait ainsi, s'écrie le fougueux Africain, qui craindrait de prodiguer ce qu'il pourrait récupérer ensuite? Le prodigue symbolise uniquement le païen qui revient à Dieu son père. « Et alors il reçoit pour la première fois cet anneau par quoi, sur interrogation, il scelle le pacte de la foi, et ainsi désormais il se nourrit abondamment du corps du Seigneur, c'est-à-dire de l'eucharistie². » Donc, orthodoxe ou montaniste, Tertullien affirme que l'eucharistie est le corps du Seigneur, et que ce corps est la nourriture du Seigneur.

Les doctrines de Valentin et de Marcion s'étaient propagées non seulement en Gaule, où elles avaient été combattues par

1. *De resurrectione carnis*, VIII.

2. *De pudicitia*, IX : *Annulum quoque accipit tunc primum, quo fidei pacem interrogatus obsignat, atque ita exinde opimitate Domini corporis vescitur, eucharistia scilicet.*

saint Irénée, mais encore dans l'Eglise d'Afrique. Tertullien s'attaqua au gnosticisme de Marcion, contre lequel il écrivit, en particulier, un ouvrage divisé en cinq livres. Il montre que le Christ n'a pas rejeté les êtres matériels, créés par le Dieu de l'Ancien Testament, par suite qu'il peut être le Fils du Dieu de l'Ancien Testament. Ainsi, dit Tertullien, le Christ n'a rejeté ni l'eau du baptême, ni l'huile de l'onction, et, ajoute-t-il, ni le pain par lequel il *représente* son propre corps (*panem quo corpus repræsentat*)¹. Les protestants ont fait beaucoup de bruit autour de ce texte. La discussion s'est éteinte, il y a quelques années, lorsqu'on eut reconnu que le mot *repræsentare*, dans le style de Tertullien, signifiait le plus souvent *présenter* ou *rendre présent*².

Tertullien n'a pas commis que cette imprudence de langage. Marcion, fidèle à ses principes, niait la réalité de la passion du Christ. Tertullien lui objecte ce texte de Jérémie : « Venez, jetons le bois sur son pain³. » Le Christ, ajoute-t-il, a expliqué cette prophétie, à la dernière cène, quand il a donné au pain d'être la *figure* de son corps, qui devait être crucifié (*corporis sui figuram pani dedisse*)⁴.

1. *Adv. Marc.*, l. I, XIV : *Sed ille quidem [Christus] usque nunc nec aquam reprobavit Creatoris, qua suos abluit; nec oleum, quo suos ungit; nec mellis et lactis societatem, qua suos infansat; nec panem, quo ipsum corpus suum repræsentat; etiam in sacramentis propriis egens mendicantibus Creatoris. At tu super magistrum discipulus, et servus super dominum, sublimius illo sapis, destruens quæ ille desiderat.*

2. La statistique de l'emploi du mot *repræsentare* par Tertullien a été dressée aussi fidèlement que possible. On a constaté que le sens de *représentation figurative* ne se rencontre pas une fois sur quatre et manque totalement dans l'*Adversus Marcionem*. Les quatorze exemples relevés dans cet ouvrage donnent tous le sens de *présentation physique*. « Concluons, dit M. D'ALÈS, que, si de l'emploi du mot *repræsentare*, chez Tertullien, on peut tirer un argument à l'égard de sa doctrine sur l'eucharistie, cet argument est tout en faveur de sa croyance à la présence réelle de Jésus-Christ au sacrement. » Cf. *La Théologie de Tertullien*, pp. 356-360.

3. JEREM., XI, 19. Le texte cité est la traduction littérale d'un contresens des Septante. Le sens du texte hébreu est : « Détruisons l'arbre avec son fruit ! »

4. *Adv. Marc.*, l. III, XIX : *Hoc lignum et Jeremias tibi insinuat dicturis prædicans Judæis : « Venite mittamus lignum in panem ejus », utique in*

Tertullien tient à cette expression. Plus loin, il veut prouver la réalité de la chair du Christ par un argument tiré de l'eucharistie. Il argumente comme saint Irénée, mais d'une manière moins heureuse. Puisque la chair du Christ, ainsi que vous le reconnaissez, est dans l'Eucharistie, disait saint Irénée, donc le Christ a une chair réelle¹. Tertullien argumente de cette manière : Jérémie avait donc annoncé la passion du Christ, lorsqu'il avait dit : Jetons le bois, c'est-à-dire la croix, sur son pain, c'est-à-dire sur son corps. Dans cette prophétie, le pain portant le bois figurait le corps du Christ attaché à la croix. C'est de cette prophétie dont s'est souvenu le Christ, à la dernière cène, lorsque, ayant pris du pain, il dit : Ce pain est la figure de mon corps, de ce corps qui va être crucifié. Et, disant cela, il fit du pain son corps. Or, poursuit Tertullien, si le corps du Christ n'eût pas été un corps réel, mais un simple fantôme, le Christ n'eût pu le figurer par la figure du pain. Car un fantôme est un pur néant, et le néant ne peut pas être figuré par quelque chose de réel. Il fallait donc que le corps du Christ fût réel puisqu'il a pu être figuré par quelque chose de réel².

corpus. Sic enim Deus in Evangelio quoque vestro revelavit corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem propheta figuravit, ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo.

1. Cf. *supra*, pp. 84-86.

2. *Adv. Marc.*, l. IV, xl : *Professus itaque se concupiscentia concupisse edere Pascha, ut suum acceptum panem, et distributum discipulis, corpus illum suum fecit : Hoc est corpus meum dicendo, id est, figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Ceterum, vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Cur autem panem corpus suum appellat?..... Non intelligens veterem fuisse istam figuram corporis Christi dicentis per Jeremiam : « Venite, conjiciamus lignum in panem ejus », scilicet crucem in corpus ejus. Itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerit significasse panem, satis declaravit, corpus suum vocans panem. Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum, substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse, nisi carnis..... Itaque consistit probatio corporis de testimonio carnis ; probatio carnis, de testimonio*

Assurément, l'argumentation de Tertullien prouve la réalité de la chair du Christ. On s'est demandé pourquoi Tertullien avait compliqué son raisonnement, en prenant comme point d'appui non pas la chair eucharistique, à la façon de saint Irénée, mais le pain, dont le Christ aurait dit qu'il était la figure de son corps. Serait-ce que Tertullien aurait été symboliste à certains jours? interrogent les protestants. Aucune insinuation ne saurait être plus injuste, puisque, dit Tertullien, en même temps que le Christ prononça cette parole : « Ce pain est la figure de mon corps, de ce corps qui va être crucifié », il fit du pain son corps. Donc la doctrine de la présence réelle est hors de contestation. Mais pourquoi Tertullien a-t-il pris comme base d'argumentation le pain et non la chair eucharistique? Souvenons-nous qu'il y avait deux formes de gnosticisme, un gnosticisme populaire et un autre savant. Le gnosticisme populaire admettait la chair du Christ sous les apparences du pain, mais le gnosticisme savant ne voyait, dans l'eucharistie, que du pain contenant une vertu spirituelle émanée du Christ-Esprit. Saint Irénée, réfutant le gnosticisme populaire, trouvait un terrain de rencontre avec ses adversaires dans la foi en la chair

sanguinis. A raison de la difficulté de ce texte, dont les protestants ont tant abusé, nous croyons devoir en donner la traduction : « Le Christ a déclaré qu'il désirait vivement la Pâque. Ayant pris du pain et l'ayant distribué à ses disciples, il en fit son corps même, en disant : Ceci est mon corps, c'est-à-dire la figure de mon corps. Le pain n'aurait pu être la figure de son corps, si le Christ n'avait eu un corps véritable. Un pur fantôme, en effet, est un néant qui ne peut être figuré par rien. Que si le Christ s'est façonné un corps du pain, parce qu'il n'avait pas de corps véritable, il aurait dû pareillement livrer le pain pour notre Rédemption. Pourquoi appelle-t-il le pain son corps?..... C'est que c'est une ancienne figure du corps du Christ, disant par la bouche de Jérémie : « Venez, jetons le bois sur son corps », c'est-à-dire jetons la croix sur son corps. L'interprète de l'antiquité a bien indiqué ce que signifie le pain, dans ces oracles, lorsqu'il a appelé le pain son corps. De même, en mentionnant le calice par lequel il établissait le testament signé de son sang, il a certifié la réalité de son corps. Le sang, en effet, ne peut appartenir qu'à un corps de chair..... C'est pourquoi la preuve du corps est faite par la preuve de la chair, et la preuve de la chair est faite par l'attestation du sang. »

eucharistique. Préoccupé de réfuter directement le principe de Marcion, Tertullien crut ne pouvoir s'appuyer que sur la parole prophétique de Jérémie, dont le Sauveur avait donné l'explication, au moment de la cène, en disant : « Ce pain est la figure de mon corps, de ce corps qui va être crucifié. »

Saint Cyprien. — Saint Cyprien, disciple de Tertullien, continue les traditions doctrinales de son maître. Lui aussi, il présente avant tout l'eucharistie-sacrement. Voici dans quelles circonstances.

Au cours de la persécution de Dèce, plusieurs chrétiens avaient apostasié. On leur donna le nom de « faillis », *lapsi*. Or, ces « faillis » voulaient recevoir la communion avant d'avoir accompli leur pénitence. Saint Cyprien protesta. La communion faite dans de telles dispositions, écrit-il, est la communion indigne dont parle saint Paul dans la première épître aux Corinthiens. Les apostats qui communient avant d'avoir accompli leur pénitence, font violence au corps et au sang du Seigneur. Ils offensent plus gravement Dieu en recevant l'eucharistie dans leurs mains et en la portant à leur bouche, que lorsqu'ils ont renié le Seigneur¹. Un peu plus loin, dans le même traité, il fait le récit de plusieurs miracles qui ont eu lieu à Carthage, pour écarter les apostats de la communion ou pour les châtier².

1. *De lapsis*, 16 : *Spretis his omnibus atque contemptis, ante expiata delicta, ante exomologesin factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis Domini et minantis, vis infertur corpori ejus et sanguini, et plus modo in Dominum manibus atque ore delinquant, quam cum Dominum negaverunt.*

2. *Ibid.*, 25, 26. Le communiant indigne, par suite de son indignité, ou bien met en fuite le *sanctum Domini*, c'est-à-dire le pain et le vin consacrés, ou du moins, s'il communie, il ne reçoit pas la grâce du sacrement, *gratia salutaris*. A noter que, selon saint Cyprien, l'eucharistie des prêtres ou évêques schismatiques et hérétiques est nulle, aussi bien que leur baptême et leur confirmation. Il en est ainsi, du reste, de l'eucharistie du prêtre ou de l'évêque indigne. C'est que pour administrer valablement les sacrements il faut appartenir à l'Eglise, et l'on n'appartient plus à l'Eglise lorsqu'on a perdu l'Esprit-Saint. *Nec oblatio sanctificari illic possit ubi Sanctus Spiritus non sit.* Epist. LXIV, 4.

Saint Cyprien fut amené à parler aussi de l'eucharistie-sacrifice. Certains évêques commettaient de graves abus dans la célébration des saints mystères. Le matin, ils disaient la messe avec du pain et de l'eau seulement; le soir, avec du pain et du vin mêlé d'eau. Si nous nous servions de vin le matin, disaient-ils, l'odeur nous ferait reconnaître comme chrétiens par les païens. Afin d'arrêter cet abus, saint Cyprien écrivit une lettre à l'évêque Cæcilius. Le calice, déclare-t-il, doit contenir du vin. Pourquoi? Dans l'Ancien Testament, le pain et le vin ont toujours été présentés comme la figure du sacrifice sanglant que le Christ devait accomplir sur le Calvaire, et qu'il avait lui-même annoncé la veille de sa mort, par le sacrifice de la cène. Or, ce que l'évêque doit se proposer dans la célébration eucharistique, c'est de répéter ce que le Christ a fait la veille de sa mort, non pour annoncer mais pour commémorer la mort du Seigneur. La célébration du mystère n'atteindrait pas son but, si le calice ne contenait pas de vin¹.

De même le vin doit être coupé d'eau. Et voici pourquoi. Le Christ mourant en croix nous portait tous en lui. Aussi, en lui et avec lui, tous les hommes sont morts au péché. Dans le sacrifice eucharistique, qui est la reproduction du sacrifice de la Croix, l'eau mêlée au vin symbolise l'incorporation du peuple au Christ, selon ce texte de l'Apocalypse, d'après lequel l'eau symbolise le peuple. Pour la même raison le pain doit venir de grains de froment réduits en farine, pétrie ensuite avec de l'eau².

1. Epist. LXIII, 9 : *Qua in parte invenimus calicem mixtum fuisse quem Dominus obtulit, et vinum fuisse quod sanguinem suum dixit. Unde apparet sanguinem Christi non offerri si desit vinum calici, nec sacrificium Domini a legitima sanctificatione celebrari nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni. Quomodo autem de creatura vilis novum vinum cum Christo in regno Patris bibemus, si in sacrificio Dei Patris et Christi vinum non offerimus, nec calicem Domini dominica traditione miscemus.*

2. *Ibid.*, 13 : *Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et conjun-*

Saint Hilaire de Poitiers. — Saint Hilaire fut amené à traiter de l'eucharistie dans la réfutation de l'arianisme. Ce texte de saint Jean : « Moi et mon Père nous sommes un », n'a pas trait à l'union de nature du Père et du Fils, disaient les ariens. Il signifie seulement qu'entre le Père et le Fils il y a union morale, accord parfait de volonté. D'ailleurs, ajoutaient-ils, le sens de ce passage est le même que celui de cette autre parole que le Christ adresse à son Père : « Père, faites que ceux qui croiront en moi soient un en moi, comme vous et moi nous sommes un, afin qu'eux aussi soient un en nous. »

Le sens de ce second passage, et par conséquent celui du premier, n'est pas celui qu'indiquent les ariens, répond saint Hilaire. Le Christ demande que les fidèles soient un en lui, comme lui et son Père ne sont qu'un. Or les fidèles ne sauraient être unis au Christ que moralement. Donc le Christ n'est uni au Père que moralement. J'admets le premier principe, dit le saint Docteur. Mais je nie le second et la conclusion. Nous sommes, en effet, unis au Christ autrement que par la conformité de la volonté. N'est-ce pas notre nature que le Christ a prise dans son incarnation, et, par suite, n'avons-nous pas la même nature humaine que lui ? De plus,

gitur. Qua copulatio et conjunctio aquæ et vini sic miscetur in calice Domini ut commixtio illa non possit ab invicem separari. Unde et Ecclesiam, id est plebem in Ecclesia constitutam, fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem, nulla res poterit separare a Christo quominus hæreat semper et maneat individua dilectio. Sic autem in sanctificando calice Domini offerri aqua sola non potest, quomodo nec solum vinum potest. Nam, si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis; si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et cæleste perficitur. Sic vero calix Domini non est aqua aut vinum solum, nisi utrumque sibi misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et panis unius compage solidatum. Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus; ut, quemadmodum grana multa in unum collecta et commolita et commixta panem unum faciunt, sic in Christo, qui est panis cælestis, unum sciamus esse corpus, cui conjunctus sit noster numerus et adunatus. Cf. Apocal., xvi, 15.

lorsque nous mangeons la chair du Christ et que nous buvons son sang, nous devenons concorporels au Christ, et, dans ce sens, le Christ et nous nous formons un même tout physique. Ainsi, l'incarnation et la communion demandent que nous soyons unis au Christ non seulement par l'accord de sa volonté humaine et de la nôtre, mais que nous lui soyons unis par une certaine union physique¹.

Saint Ambroise. — C'est dans le *De mysteriis*, où il résume un certain nombre d'instructions faites aux catéchumènes, que saint Ambroise traite de l'eucharistie, de la manière la plus précise. La manne du désert, écrit-il, a figuré l'eucharistie. Mais cette nouvelle manne est bien supérieure à l'ancienne, puisqu'elle contient la chair du Christ. Si donc vous admirez ce qui n'a été que la figure du mystère, quel ne sera pas votre sentiment en face de la réalité figurée². Plus loin, saint Ambroise entre dans l'explication du mystère, à la manière des alexandrins; mais sa gnose, au lieu d'être une considération sur les rapports de l'eucharistie avec le *Logos*, est un exposé du dogme de la transsubstantiation. La consécration, déclare-t-il, a changé la nature des oblations, et a fait que les éléments du pain et du vin ont été convertis au corps et au sang du Christ. Le Christ dit : « Ceci est mon corps », et ce qui signifiait du pain signifie maintenant le corps du Christ. Le Christ dit : « Ceci est mon sang », et ce qui auparavant signifiait le vin signifie maintenant le sang du Christ. Comment ceci a-t-il pu se faire? Ce mystère n'est pas plus explicable que celui de la conception merveilleuse du Christ³.

1. *De Trinitate*, l. VIII, 11-14; *P. L.*, X, 243-247.

2. *De mysteriis*, VIII; *P. L.*, XVI, 403.

3. *De mysteriis*, IX : Quod si tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quod accipis, Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Eliæ, ut ignem de cælo deponeret, non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum? De

Le canon romain. — Le *De Sacramentis* du pseudo-Ambroise, qui est cependant un écrit des environs de l'an 400. rapporte en citation un canon romain, que son style et sa structure autorisent à considérer comme très ancien¹.

Dans une courte prière, qui semble correspondre aux deux prières de notre canon actuel, *Hanc igitur oblationem* et *Quam oblationem*, on s'adresse ainsi à Dieu : « Faites que

totius mundi operibus legisti : Quia ipse dixit et facta sunt : ipse mandavit, et creata sunt (Ps. cXLVIII); *sermo ergo Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quæ sunt, in id mutare quod non erant ? Non enim minus est novas rebus dare, quam mutare naturas....*

Et hoc quod conficimus corpus ex virgine est : quid hic quaeris naturæ ordinem in Christi corpore, cum præter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex virgine ? Vera utique caro Christi quæ crucifixa est, quæ sepulta est : vere ergo carnis illius sacramentum est.

Ipse clamat Dominus Jesus : « Hoc est corpus meum. » Ante benedictionem verborum cælestium alia species nominatur : post consecrationem corpus significatur. Ipse dicit post sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur. Et tu dicis : « Amen ». hoc est, verum est. Quod os loquitur mens interna fateatur ; quod sermo sonat affectus sentiat.

1. *De sacramentis*, l. IV, 21-22, 27 ; P. L., XVI, 443-445 : *Vis scire quia verbis cælestibus consecratur ? Accipe quæ sunt verba. Dicit sacerdos :*

Fac nobis, inquit, hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi.

Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in cælum ad te, sancte pater omnipotens, æterne Deus, gratias agens, benedixit, fregit, fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens : Accipite et edite ex hoc omnes : hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur. Similiter etiam calicem, postquam canatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in cælum ad te, sancte Pater omnipotens, æterne Deus, gratias agens, benedixit, apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens : Accipite et bibite ex hoc omnes : hic est enim sanguis meus. [Quotiescumque hoc feceritis, toties commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam.]

Et sacerdos dicit :

Ergo memores gloriosissimæ ejus passionis et ab inferis resurrectionis et in cælum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem, hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitæ æternæ : et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium patriarchæ nostri Abraham, et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech.

cette oblation devienne pour nous légitime, ratifiée, spirituelle, acceptable, laquelle est la figure du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ », la figure, c'est-à-dire l'apparence sensible du corps et du sang du Christ. Cette expression équivaut à celle que nous avons rencontrée dans l'anaphore de Sérapion.

Vient ensuite le récit de la cène, où l'affirmation de la présence réelle est très catégorique.

Le récit de la cène est suivi d'une anamnèse bien distincte, où le prêtre offre à Dieu le Père ce pain qui est saint et ce calice qui est celui de la vie éternelle ; puis d'une épiclese où le prêtre demande à Dieu d'accueillir le sacrifice qui lui est offert, comme il accueillit celui d'Abel, celui d'Abraham et celui de Melchisédech ; c'est afin que ceux qui prendront part à ce sacrifice par la communion, explique notre canon actuel, dans la prière *Supplices*, reçoivent la grâce en abondance. Comme on l'a très bien dit¹, l'épiclese du canon romain intéresse directement non la consécration, mais la communion, qui est le complément du sacrifice².

§ VII

SAINT AUGUSTIN.

Le sacrement de l'Eucharistie, d'après saint Augustin. — Selon saint Augustin, le sacrement est le signe sensible d'un objet suprasensible, signe institué par le Christ mais naturellement apte à signifier son objet, signe par lequel Dieu communique sa grâce, la grâce signifiée, à ceux qui en font usage dans certaines conditions.

Le sacrement est un signe, une figure, un symbole, c'est-à-dire quelque chose de sensible, et, comme tel, de repré-

1. Cf. Dom CACIN, *Paléographie musicale*, t. V, pp. 85-86, Solesmes, 1896.

2. Comme on le verra plus loin (cf. *infra*, p. 341, note 1), l'épiclese grecque intéresse directement plutôt la consécration que la communion.

sentatif¹. Dans ce signe, on distingue l'élément et la parole. L'élément est quelque chose de matériel, de commun, qui n'est pas saint en soi, et qui, par soi, est sans aucune efficacité. Mais, que la parole soit dite, et cette chose matérielle sera sanctifiée, élevée à la dignité de sacrement, elle acquerra la propriété de sanctifier l'âme du croyant².

Ainsi le sacrement est un signe qui produit réellement la grâce³. Cette efficacité est même ce qui distingue les sacrements de la Loi Ancienne de ceux de la Loi Nouvelle, puisque ceux-là annonçaient simplement le Sauveur qui devait venir, au lieu que ceux-ci donnent vraiment le salut⁴. Le sacrement possède son efficacité, indépendamment des dispositions du ministre : il confère infailliblement la grâce à quiconque n'y met pas d'obstacle par ses mauvaises dispositions⁵.

Si les sacrements procurent la grâce, ils tiennent leur efficacité de l'institution divine⁶, et plus encore de ce fait que le Christ reste le ministre principal de tous les sacrements :

1. Serm. CCLXXII; P. L., XXXVIII, 1247 : *Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur*. Voir aussi *De cat. rud.*, 50; P. L., XL, 344 : *De sacramento sane quod accipit, cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari*.

2. In Joan., t. LXXX, 3; P. L., XXXV, 1840 : *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Unde ista tanta virtus aquæ ut corpus tangat et cor ablual, nisi faciente verbo? Mundatio igitur nequaquam fluxo et labili tribueretur elemento, nisi adderetur in verbo. Hoc verbum fidei tantum valet in Ecclesia Dei ut per ipsum credentem, offerentem, benedicientem, tingentem, etiam tantillum mundet infantem, quamvis nondum valentem corde credere ad justitiam et ore confiteri ad salutem*. Cf. *De Baptismo*, l. VI, 47; P. L., XLIII, 213-214. — *Contr. Faust.*, l. XX, xiii; P. L., XLII, 379.

3. *Contr. Faust.*, l. XIII, xvi; P. L., XLII, 557.

4. *Enarr. in Ps. LXXIII*, 2; P. L., XXXVI, 931 : *Sacramenta Novi Testamenti dant salutem, sacramenta Veteris Testamenti promiserunt Salvatorem*. — *Contr. Faust.*, l. XIII, xvi.

5. *Epist. XCVIII*, 10; P. L., XXXIII, 364; *Parvulus qui etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariæ cogitationis opponit, unde sacramentum ejus salubriter percipit*.

6. *De doctrin. Christ.*, l. III, 13; P. L., XXXIV, 71.

car, c'est lui qui, dans ses ministres, confère, par le sacrement, la grâce¹.

Cependant le signe sacramentel doit être naturellement apte à signifier l'effet surnaturel. Cette aptitude lui vient de l'analogie qu'il possède avec la chose signifiée². Saint Augustin insiste sur cette doctrine ; il expose avec complaisance le rapport de similitude du signe sacramentel à l'effet surnaturel, au point de laisser croire à un esprit imbu de préjugés protestants que le sacrement, celui de la sainte eucharistie en particulier, est un pur symbole³.

Tels sont les différents traits du sacrement, d'après saint Augustin. Il est d'autant plus facile de les retrouver dans l'eucharistie, que l'illustre Docteur n'a synthétisé nulle part les notes essentielles du sacrement, et qu'il les a presque toujours exposées à propos de son enseignement sur le baptême ou sur l'eucharistie.

L'eucharistie, selon lui, est une cérémonie sainte, facile et à la portée de tous⁴. C'est la participation à un festin, dans lequel on mange d'un pain consacré sur l'autel, et l'on boit du vin dans une coupe⁵. Le pain fait de grains de blé, moulus, pétris et cuits ensemble, et le vin de raisins, voilà le double élément, que la parole mystérieuse change au corps et au sang du Christ, grâce à l'opération invisible du Saint-Esprit⁶, et qui symbolise la grâce d'union et d'incor-

1. Epist. LXXXIX, 5; P. L., XXXIII, 311 : *Ipse est qui baptizat. Proinde homo quilibet minister baptismi ejus, qualemcumque sarcinam portet, non iste, sed super quem columba descendit, ipse est qui baptizat.* Cf. *De Trin.*, l. III, 10; P. L., XLII, 874.

2. Epist. XCVIII, 9; P. L., XXXIII, 364 : *Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent.*

3. Voir en particulier A. DORNER, *Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung*, Berlin, 1873. — F. LOOFS, *Abendmahl*, pp. 61-63. — A. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 148, note 1.

4. *De doctr. Christ.*, l. III, 13; P. L., XXXIV, 71.

5. Serm. LIX, 6; P. L., XXXVIII, 401. — Serm. XCV, 7; P. L., XXXVIII, 584.

6. *De Trin.*, l. III, 10; P. L., XLII, 874.

puration au Christ¹. Ainsi l'eucharistie est un rite figuratif, puisque le pain et le vin qu'on reçoit à la table du Seigneur sont le symbole d'une nourriture toute spirituelle.

De même elle est un rite efficace, puisqu'elle opère ce qu'elle signifie ; elle a été instituée par le Christ : il l'a faite de ses mains et recommandée de sa bouche². L'eucharistie est donc bien un sacrement.

Bien plus, elle est le sacrement par excellence, celui que les chrétiens de Carthage appellent, à bon droit, la *vie*, parce qu'il est pour nous le grand moyen d'avoir part à la vie éternelle³. Saint Augustin expose magistralement toute l'économie de ce mystère. « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était, il est cet aliment céleste que mangent les Anges, les Vertus et les Esprits célestes, et dont ils se nourrissent, cet aliment qui les rassasie, qui les réjouit et qui reste entier. Mais quel homme pouvait prétendre à une telle nourriture ? quel cœur était capable de la goûter ? Il fallait que cet aliment divin se convertit en lait pour les petits enfants. Mais comment la nourriture devient-elle du lait, si ce n'est par son passage dans la chair et à travers la chair ? Ce que mange la mère, son enfant le mange aussi ; mais parce que l'enfant ne peut manger du pain, ce pain, la mère se l'assimile, elle le change en sa propre chair, et elle en nourrit ensuite son enfant, l'enfant en retrouve en effet tous les éléments dans le suc du lait maternel. Comment donc la Sagesse divine nous a-t-elle nourris de ce pain qui est elle-même ? Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous. Quel abaissement ! L'homme a mangé le pain des Anges, selon qu'il est écrit. Ce Verbe qui est la nourriture éternelle des Anges, ce Verbe en tout

1. Serm. CCLXXII ; *P. L.*, XXXVIII, 1247. — *Conf.*, I. VII, 2 ; *P. L.*, XXXII, 720.

2. Epist. LIV, 7 ; *P. L.*, XXXIII, 203. — Enarr. in Ps. x, 6 ; *P. L.*, XXXVI, 135.

3. *De peccator. mer. et rem.*, I. I, 34 ; *P. L.*, XLIV, 128.

égal au Père, l'homme s'en est rassasié. Les Anges s'en nourrissent, mais il s'est anéanti, il a pris la forme d'esclave, il s'est fait semblable à l'homme, afin que l'homme pût manger le pain des Anges, le corps et le sang du Seigneur¹. » Ainsi, pour saint Augustin, l'eucharistie est, dans le plan providentiel, le complément de l'Incarnation. Le Verbe s'est fait chair pour que nous puissions, par l'intermédiaire de son humanité, nous assimiler sa divinité, et le moyen qu'il a choisi pour réaliser cette union est le sacrement de vie, dans lequel il nous donne en nourriture son corps et son sang.

Pour tout résumer, disons que, selon le grand évêque d'Hippone, l'eucharistie symbolise et confère la grâce d'union et d'incorporation au Christ. Si elle produit cette grâce, c'est que, par elle et en elle, il nous est donné de manger le corps et le sang du Christ. Dans la théologie de notre saint Docteur, ces deux vérités n'en font qu'une : elles ne sont même pas données sur deux plans séparés. Cependant, comme on a abusé du langage du saint Docteur, après avoir donné une vue d'ensemble de sa théologie, il est nécessaire de montrer avec quelle fermeté il a professé le dogme de la présence réelle.

La doctrine de saint Augustin sur la présence réelle. —

Dans un sermon aux nouveaux baptisés, où il se propose d'expliquer le sacrement de l'eucharistie, saint Augustin s'exprime ainsi : « Ce pain que vous voyez sur l'autel, sanctifié, c'est-à-dire consacré, par la parole de Dieu, c'est le corps du Christ : ce calice, ou plus exactement ce que ce calice contient, sanctifié ou consacré par la parole de Dieu, c'est le sang du Christ. » On fait remarquer que saint Augustin, après avoir prononcé ces paroles, ajoute : « Si vous recevez bien ce sacrement, vous êtes ce que vous avez reçu² », vous devenez le corps du Christ, en ce sens que vous êtes tous réunis dans le Christ.

1. Enarr. in Ps. xxxvi, 6; *P. L.*, XXXVI, 303-304.

2. Sermo CCXXVII; *P. L.*, XXXVIII, 1099.

Donc, conclut-on, selon l'évêque l'Hippone, l'eucharistie n'est qu'un symbole d'union dans le Christ¹. On a tort de considérer ces deux textes comme si le second n'était que le commentaire du premier, et de confondre l'effet du sacrement avec le sacrement lui-même. Si vous recevez bien l'eucharistie, enseigne saint Augustin, elle produira en vous une grâce d'union dans le Christ.

Dans son commentaire du psaume xcvi, arrivé à ce verset : *Et adorate scabellum pedum ejus*, saint Augustin se demande comment le psalmiste peut ordonner qu'on adore l'escabeau des pieds de Dieu². L'escabeau des pieds de Dieu, c'est en effet la terre. « Si j'adore la terre, dit-il, je redoute la vengeance de Celui qui a fait le ciel et la terre, et si je ne l'adore pas, je tremble de lui désobéir, puisqu'il m'ordonne, par la bouche du psalmiste, d'adorer l'escabeau de ses pieds. J'hésite, mais je me tourne vers le Christ, et je comprends alors comment je puis, sans impiété, adorer la terre, escabeau des pieds de Dieu. Le Christ en effet s'est uni à la terre, puisque la chair vient de la terre, et puisque Jésus-Christ a pris une chair formée de la chair de Marie sa mère; il a vécu dans cette même chair, et c'est encore cette même chair qu'il nous donne en nourriture pour notre salut, c'est cette même chair que nous mangeons, et que personne ne doit manger sans l'avoir auparavant adorée; voilà comment nous ne péchons point en adorant cet escabeau des pieds de Dieu, et comment, au contraire, nous pécherions en ne l'adorant point³. » Ici encore on fait observer qu'après avoir

1. A. DORNER, *op. cit.*, a relevé tous les textes dans lesquels saint Augustin semble enseigner la seule présence figurative du Christ dans l'eucharistie. Il en conclut que l'illustre Docteur du catholicisme occidental a pris, dans sa doctrine de l'eucharistie, à peu près la même position que Calvin.

2. Le sens du texte hébreu, cf. Ps. xciv, 5, est celui-ci :

« Exaltez *Yahweh*, notre Dieu,

« Et prosternez-vous devant l'escabeau de ses pieds. — Il est saint! »

Mais saint Augustin avait sous les yeux le texte de la version italique.

3. Enarr. in ps. xcvi, 9; *P. L.*, XXXVII, 1264.

tenu ce discours, saint Augustin disserte longuement, et qu'il conclut en disant : Prenez ce que vous venez d'entendre dans un sens spirituel, c'est-à-dire figuratif. Or, cette interprétation est inexacte. Le saint Docteur rapporte, il est vrai, que les Capharnaïtes furent scandalisés, quand le Christ leur dit qu'il donnerait sa chair à manger et son sang à boire. Ils croyaient que le Christ allait dépecer son corps et leur en donner les morceaux à manger. Ils se trompaient : la doctrine du Christ doit être entendue spirituellement, en ce sens que le corps qu'il a promis de donner en réalité, ce n'est pas son corps sensible, mais son corps glorifié, présent, sous les apparences du pain et du vin, d'une manière qui n'est pas corporelle, à la manière d'une substance spirituelle¹.

En bien d'autres endroits, saint Augustin affirme le dogme de la présence réelle. Dans le commentaire qu'il donne du psaume xxxiii, il est amené à expliquer ce passage du Livre des Rois : *Ferebatur in manibus suis*². Qui a pu se porter dans ses mains ? demande-t-il. Ce n'est évidemment ni David, ni personne. Seul, le Christ, à la dernière cène, s'est porté dans ses mains : « Lorsqu'il institua le sacrement de son corps et de son sang, il prit dans ses mains ce qui est connu des fidèles, en disant : Ceci est mon corps ; il se portait alors, en quelque manière, lui-même, dans ses mains³. » Aussi, celui

1. *Ibid.*, 1265 : *Spiritualiter intelligite quod locutus sum : non hoc corpus videtis, manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem, quem fusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum aliquod vobis commendavi : spiritualiter intellectum vivificabit vos.* Voir aussi *Serm. CXXXI, 1 ; P. L., XXXVIII, 729.*

2. Ce texte est la traduction littérale des *Septante*, *I Reg.*, xxi, 13. Le sens du texte hébreu est celui-ci : « David, entendant les serviteurs d'Achis, eut peur. Il dissimula sa raison à leurs yeux, et fit l'insensé entre leurs mains. » Cf. *I SAMUEL*, xxi, 13.

3. *Enarr. in ps. xxxviii*, *serm. II, 2 ; P. L., XXXVI, 308.* On a fait observer que saint Augustin avait pris soin de nuancer sa pensée, en disant que le Christ se portait dans ses mains *en quelque manière*, ce qui, ajoute-t-on, diminue singulièrement la portée de l'affirmation. En somme, conclut-on, ici comme ailleurs, l'évêque d'Hippone enseigne que « le pain et le vin représentent, mais ne sont pas le corps et le sang du Christ ». Cf. *Ch. GORE, Dissertations on subjects connected*

qui communie mange réellement le corps du Christ, et boit réellement son sang¹. Saint Augustin est si peu symboliste qu'il déclare que les indignes eux-mêmes mangent le corps du Christ, pour leur plus grand malheur, il est vrai : « Celui qui reçoit indignement le sacrement du Seigneur, ne le reçoit pas pour son salut ; néanmoins, on ne peut pas dire, pour ce motif, qu'il ne reçoit rien, car le corps et le sang du Seigneur sont le corps et le sang du Seigneur même pour ceux qui, au dire de l'Apôtre, le mangent et le boient pour leur condamnation². » Un pécheur, si coupable soit-il, peut encore faire un acte de foi, mais des enfants sans raison en sont tout à fait incapables. Saint Augustin veut que ces enfants communient, afin de participer au festin du Seigneur, et d'avoir ainsi part à la vie éternelle³.

Explication de quelques textes difficiles. — Si saint Augustin en plusieurs de ses écrits affirme le dogme de la présence réelle, en quelques autres il a des expressions qui étonnent à première vue, et semblent ne pouvoir être interprétées que dans un sens symboliste.

L'évêque Boniface demandait à l'évêque d'Hippone comment il pouvait enseigner que les enfants que l'on baptise ont la foi. Augustin répondit : « Lorsqu'un enfant a reçu le baptême, on peut dire qu'il a reçu la foi, parce que l'usage permet de dénommer le signe du nom de la chose signi-

with the Incarnation, Transsubstantiation and nihilianism, p. 233, note 1. Dans un très intéressant travail, M. L. TARCHIER s'est appliqué à réfuter cette interprétation. Il montre que, dans le style de saint Augustin, l'expression « en quelque manière », loin de diminuer la portée de l'affirmation, l'accroît au contraire davantage. Cf. *Le Sacrement de l'Eucharistie, d'après saint Augustin*, pp. 43-45, Lyon, 1904.

1. Enarr. in ps. xxxiii, serm. I, 10; P. L., 313; — In ps. lxxv, 5; P. L., *ibid.*, 791. — Epist. lxxv, vi; P. L., xxxiii, 203.

2. Sermon. lxxxv, 17; P. L., xxxviii, 453.

3. Sermon. clxxiv, 7; P. L., 944. — *Contr. Julian.*, l. I, 15; P. L., xlii, 618. — *De peccat. merit. et remissione*, l. I, 34; P. L., *ibid.*, 128. — Epist. clxxxvi, 28-29; P. L., xxxiii, 826.

fiée. » Et pour justifier cette conclusion, il apporte un argument d'analogie tiré de l'eucharistie. « Le Christ, dit-il, n'a été immolé qu'une fois, et cependant l'on peut dire, sans mentir, que le Christ est immolé, tous les jours, dans son sacrement. Pourquoi? C'est que les sacrements doivent avoir une certaine ressemblance avec la chose dont ils sont les sacrements; autrement, ils ne seraient pas des sacrements. Cette ressemblance permet qu'on leur donne le nom de la chose qu'ils signifient. De même donc que le sacrement du corps du Christ est, dans une certaine mesure, le corps du Christ, et que le sacrement du sang du Christ est, dans une certaine mesure, le sang du Christ, de même le sacrement de la foi, c'est-à-dire le baptême, est la foi¹. » Si l'on veut bien lire ce texte, en se souvenant de la manière dont saint Augustin conçoit le sacrement, la difficulté n'existe pas. Le saint Docteur ne fait que comparer le signe sacramentel, c'est-à-dire l'eau ou les qualités sensibles du pain et du vin, avec l'effet du sacrement ou la grâce sacramentelle, c'est-à-dire la grâce de la foi ou la grâce de l'incorporation dans le Christ, et il déclare qu'à raison de l'analogie qui existe entre le signe et la chose signifiée, on peut donner au signe le nom de la chose. Il ne s'ensuit nullement que, selon lui, le vrai corps du Christ ne soit pas joint au signe sacramentel. De la même manière s'expliquent les textes dans lesquels saint Augustin affirme que l'eucharistie est la figure du corps et du sang du Christ².

En quelques endroits, l'illustre Docteur semble enseigner, contrairement à ce qu'il dit ailleurs, que celui qui s'approche de la table sainte avec de mauvaises dispositions, ne reçoit pas véritablement Jésus-Christ. « Celui qui ne demeure pas dans le Christ, déclare-t-il, ne mange pas sa chair et ne boit pas

1. Epist. XCVIII, 9; P. L., XXXIII, 364.

2. Enarr. in ps. III, 1; P. L., XXXVI, 73. — *Contra Adimantum*, 5; P. L., XLII, 146. — Sermon. CCLXXII; P. L., XXXVIII, 1246-1248.

son sang¹. » N'est-ce pas affirmer équivalement que celui qui n'a pas la foi ne communie pas, ou bien que la communion sacramentelle se ramène à la seule communion spirituelle? Or, ce sens est certainement exclu par le contexte. En effet, dans le traité en question, saint Augustin se propose d'expliquer l'efficacité surnaturelle du sacrement, et non le sacrement lui-même en tant que rite visible. Pour avoir part aux fruits de l'eucharistie, déclare-t-il, il ne suffit pas de la manger extérieurement et de bouche, il faut encore la recevoir intérieurement et de cœur². Ces éclaircissements donnés par le saint évêque lui-même jettent un jour singulier sur d'autres textes qui, au premier abord, semblent difficiles à concilier avec la foi en la présence réelle³.

En résumé, si l'on fait attention à une théorie qui lui est particulière, du moins dans son mode d'emploi, sur le signe sacramentel et la chose signifiée; si l'on tient compte des circonstances dans lesquelles il donne son enseignement; si l'on considère aussi la discipline de l'arcane, en vigueur au v^e siècle, — qu'on l'entende, si l'on veut, comme M^{er} Batiffol, dans le sens d'une simple règle catéchétique, c'est-à-dire d'une méthode pédagogique⁴, — on est bien obligé de convenir que saint Augustin a toujours enseigné le dogme de la présence réelle. On peut distinguer, dans les écrits du saint Docteur, deux groupes de textes eucharistiques : ceux où la présence réelle est clairement enseignée, et ceux qui contiennent quelque obscurité. Mais il n'est pas permis d'y voir deux courants doctrinaux, l'un réaliste, l'autre symboliste, d'où il résulterait une contradiction profonde dans la

1. In Joan., tract. XXVI, 18; P. L., XXXV, 1614.

2. Ibid., 12 : *Hic est ergo panis de calo descendens ut si quis manducaverit ex ipso non moriatur. Sed quod pertinet ad virtutem sacramenti, non quod pertinet ad visibile sacramentum; qui manducat intus, non foris; qui manducat in corde, non qui premit dente.*

3. De civ. Dei, l. XXI, xx; P. L., XLI, 734. — Serm. LXVI, 17; P. L., XXXVIII, 453.

4. P. BATIFFOL, *Études d'Hist. et de Théol. posit.*, l'Arcane, pp. 1-41.

doctrine de saint Augustin sur la présence réelle, qu'il serait puéril de vouloir expliquer par ce fait, signalé par A. Dorner, « que la question de la cène n'ayant pas encore suscité de controverses dans l'Église, n'avait pas encore reçu son expression dogmatique définitive ».

ARTICLE III

Le symbolisme protestant.

Ratramne, Bérenger et Gerland : trois précurseurs du symbolisme protestant. — Les Pères latins de la seconde moitié du ^v^e siècle, et ceux des ^{vi}^e et ^{vii}^e siècles, ont tous enseigné le dogme de la présence réelle. Saint Léon le Grand († 461) s'en tient aux affirmations de la sainte Écriture. Saint Fulgence de Ruspe († 533), saint Isidore de Séville († 633), reproduisent la doctrine de saint Augustin, et s'appliquent, à la suite de leur maître, à proscrire toute interprétation ultra-réaliste. D'autres, comme Fauste de Riez († 487), comme saint Césaire d'Arles († 542), saint Grégoire de Tours († 593), saint Germain de Paris († 576) et saint Grégoire le Grand († 604), répètent volontiers les fortes expressions de saint Ambroise, et redisent, après lui, que le pain et le vin sont transformés, par les paroles de la consécration, au corps et au sang du Christ. Aucune trace de symbolisme n'apparaît dans toute cette littérature eucharistique.

En l'année 831, Paschase Radbert avait composé, pour l'un de ses disciples, un traité *De corpore et sanguine Domini*, dans lequel il passait en revue tous les problèmes que soulève le sacrement de l'autel. Il y affirmait en particulier que le pain et le vin ne changent pas extérieurement, quant aux apparences, mais seulement intérieurement, quant à la substance (*non mutantur exterius quoad speciem, sed interius quoad substantiam*). La substance du pain et du vin, écrivait-il, est convertie au corps du Christ, celui-là même qui est

né de la Vierge Marie (*substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur..... corpus ipsius esse ex Virgine*). Toutefois, le corps du Christ est présent à la manière d'une substance spirituelle (*totum spiritale est quod comedimus*)¹. Ce traité garda pendant une douzaine d'années le caractère confidentiel qu'il avait à l'origine. Mais en l'année 844, Paschase, élu abbé du monastère de Corbie, estima que le moment était venu de faire connaître son livre : il le dédia à Charles le Chauve. Celui-ci crut devoir le faire examiner par Ratramne, lui aussi moine de Corbie, qui répondit par une dissertation, intitulée également *De corpore et sanguine Domini*, et dans laquelle il reprochait très vivement à Paschase d'avoir exagéré le réalisme eucharistique. S'appuyant sur les écrits de saint Augustin, et en particulier sur les textes où il dit que l'eucharistie est le symbole ou la figure de l'union des fidèles dans le Christ², il posait en thèse qu'autre est le corps historique du Sauveur « qui a été allaité, qui a souffert, et qui est mort sur la croix », et autre est le corps sacramentel qui est reçu à la table sainte³. Que voulait dire Ratramne? Prétendait-il que le pain et le vin n'étaient que de purs symboles du corps du Christ, immolé sur la croix, et du sang qui a coulé de son côté? Reconnaisait-il, sous les apparences du pain et du vin, la présence réelle du corps du Christ, dans l'état d'une substance spirituelle? Enseignait-il seulement qu'aux éléments visibles du pain et du vin s'ajoutait, par la consécration, une sorte de puissance spirituelle, émanée du Christ glorifié, présent au ciel, perceptible à la foi seulement, et permettant au fidèle qui mangeait cette céleste nourriture d'entrer réellement en communion avec le Christ? Il paraît bien que, selon Ra-

1. *De corpore et sanguine Domini*, I, IV, VII, X; P. L., CXX.

2. Ces textes ont été cités plus haut et expliqués dans leur vrai sens, cf. pp. 119-124.

3. *De corpore et sanguine Domini*, LXXVIII-LXXIX; P. L., CXXI.

ramne, l'eucharistie n'est pas un pur symbole. A-t-il professé le dogme de la présence réelle, ou bien n'a-t-il admis qu'une simple présence dynamique? Il est très difficile de le dire¹.

Au XI^e siècle, Bérenger, archidiacre d'Angers et écolâtre de Tours, ne pouvant supporter le réalisme eucharistique de ses contemporains, enseigna une doctrine qui, par son caractère autant que par son inspiration et le vague de ses expressions, rappelle celle de Ratramne. Il réunit les passages où saint Augustin considère l'eucharistie comme le signe du corps du Christ, ceux où il déclare qu'on ne peut recevoir aucun bien de la participation à la cène, si l'on n'est déjà le membre du Christ. Et il conclut en disant que le corps du Christ ne peut être présent, dans l'eucharistie, que d'une manière spirituelle. Entendait-il, par cette locution, la présence réelle du corps du Christ, d'une manière qui n'est pas corporelle, ou bien seulement une puissance spirituelle, émanée du Christ glorieux, présent au ciel? On ne sait trop². Saint Thomas affirme qu'il a nié la présence réelle et la transsubstantiation³. Bon nombre d'auteurs pensent de même. D'autres prétendent qu'il a reconnu le dogme de la présence réelle, mais que le nominalisme qu'il professait en philosophie l'a amené à rejeter le dogme de la transsubstantiation⁴.

Au XII^e siècle, Gerland, chanoine de l'église collégiale de Besançon, tout rempli des idées de Bérenger, s'efforça de les répandre parmi les fidèles. Il invoqua lui aussi l'autorité de saint Augustin, disant que ce grand Docteur avait pris

1. Quelques années plus tard, l'irlandais Scot Erigène, préposé par Charles le Chauve à la tête de l'école palatine, soutint les idées de Ratramne, à ce point que pendant longtemps on lui attribua le réquisitoire contre l'abbé de Corbie.

2. Cf. MARTÈNE et DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, col. 109-113.

3. *Sum., theol.* III, q. LXXV, a. 1.

4. Ces différentes opinions sont rapportées par F. VERNET, *Bérenger de Tours*, dans *Dict. de Théol. cathol.*, t. II, col. 727-728.

au sens figuré les paroles du Sauveur sur l'obligation de manger sa chair et de boire son sang.

Hugues Métellus, chanoine de Toul, le réfuta et lui reprocha l'abus qu'il avait fait de l'autorité de l'évêque d'Hippone. « Vous affirmez, avec le bienheureux Augustin, lui écrit-il, que les paroles de Jésus à ses disciples sur son corps et sur son sang doivent être prises au figuré. Ces paroles ont, en effet, un sens littéral et un sens figuré. Vous affirmez ce qu'il a affirmé, mais vous ne pensez pas comme lui. L'évêque d'Hippone, en effet, a entendu les paroles du Seigneur de la communion spirituelle à son corps et à son sang, qui n'est commune qu'aux bons; mais cette communion spirituelle au Christ suppose une communion réelle, qui est commune aux méchants et aux bons, puisque beaucoup mangent la chair du Seigneur, qui ne demeurent pas en lui, et qui ne sont pas ses membres. Sans doute, notre incorporation au Christ par le sacrement est le signe de notre union avec lui, soit dans la vie présente, soit dans la vie future, et c'est dans ce sens qu'Augustin a pu dire que le sacrement est le signe visible d'une grâce invisible; mais il n'en est pas moins vrai que le saint Docteur a cru en la présence réelle; il suffit, pour le prouver, de rapporter ces paroles très explicites d'un sermon de l'évêque d'Hippone : « Ce même sang de Jésus-Christ que les Juifs persécuteurs ont répandu, ils l'ont bu ensuite, après leur conversion à la foi¹. »

Les diverses formes du symbolisme protestant. — Luther avait proclamé le principe de la justification par la foi seule. Si la foi suffit à la justification, les œuvres sont inutiles, les sacrements ne peuvent plus être autre chose que

1. Epist. IV, *Ad Gerlandum*, P. L., CLXXXVIII, 1273-1274 (cf. AUGUSTIN., serm. LXXVII, 4; P. L., XXXVIII, 485). L'explication donnée par Hugues Métellus est celle que nous avons présentée plus haut, et que reçoivent P. SCHANZ, *Die Lehre des h. Augustinus über die Eucharistie*, dans *Theologische Quartalsschrift*, 1896, pp. 80-115. — P. PORTALIÉ, art. *Augustin*, dans *Dict. de Théol. cathol.*, t. I, 2418-2426. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II, pp. 411-420.

des signes sensibles destinés à provoquer la foi ou bien à assurer le fidèle du pardon de ses péchés. Dès qu'on eut refusé aux sacrements la vertu de produire la grâce, il fallut en diminuer le nombre. On les réduisit à deux : le baptême et la cène.

Cette conception nouvelle du sacrement, appliquée à l'eucharistie, était peu compatible avec le dogme de la présence réelle. Si la cène n'est que le sceau du pardon divin, le gage des promesses évangéliques, il n'est plus besoin que le Christ réside sur nos autels : le simple pain et le simple vin peuvent produire tout l'effet du sacrement. Cette connexité logique n'échappa point à Carlostad, qui vint déclarer à Luther que l'inefficacité du sacrement rendait nécessaire la négation du dogme de la présence réelle.

Luther raconte qu'il eût volontiers abondé dans les idées de Carlostad. Mais il est arrêté par un scrupule d'exégèse, ou plus exactement peut-être par une pensée d'opposition jalouse contre ses disciples. Les paroles de l'institution sont trop claires, dit-il¹ : un enfant pourrait les comprendre². Le Christ est dans le pain comme le glaive est dans le fourreau : il communique sa vraie chair et son véritable sang, *in, cum et sub* les symboles extérieurs, considérés non comme de simples *signa*, mais comme les *vehicula et media collativa*, offerts indistinctement à tous les communians, aux fidèles comme aux infidèles, aux premiers *ad veniam peccatorum*, aux seconds *ad damnationem*³.

La conclusion que Luther n'avait osé tirer du principe de la justification par la foi seule, les deux chefs du parti sacramentaire, Zwingle⁴, de Zurich, et OEcolampade⁵, de

1. Cf. *Lettre aux chrétiens de Strasbourg*. Cf. G. DE WETTE, *Luthers Briefe*, II, p. 577.

2. Cf. *Apologie de la Cène du Seigneur*.

3. Cf. *Confession d'Augsbourg*, art. X.

4. Cf. *Fidei ecclesiasticæ expositio*, p. 551. Voir aussi le mémoire adressé *Illustrissimis Germaniæ Principibus in conciliis Aug. congreg.*, p. 546.

5. Cf. *De vero intellectu verborum : Hoc est corpus meum*.

Bâle, l'affirmèrent sans la moindre réserve. Ils s'accordent à dire que la cène n'est pas autre chose que le symbole représentatif du Christ répandant son sang sur la croix du Calvaire. Une bague d'alliance n'est estimée par une reine que parce qu'elle est pour elle le souvenir du royal époux auquel elle est unie par le lien du mariage. Ainsi en est-il de l'eucharistie. Le pain et le vin de la cène sont seulement pour nous le mémorial des souffrances et de la mort du Christ. L'eucharistie est donc un symbole complètement vide de la réalité qu'il signifie. Cependant les deux réformateurs suisses expliquent différemment les paroles de l'institution : *Ceci est mon corps*. Zwingle interprète le substantif *corps* littéralement, et prend le verbe *est* au figuré, comme synonyme de *représente*. Au contraire, Œcolampade laisse au verbe *est* sa signification propre, mais il donne au mot *corps* le sens métaphorique de *figure de mon corps*¹.

Calvin diffère, en apparence, de Luther et des sacramentaires sur un point fondamental : il élève bien haut la dignité des sacrements, et il leur attribue la plus grande efficacité. Mais, comme d'après sa théorie de la prédestination la grâce n'est donnée qu'aux seuls élus, la production de la grâce ne peut être attachée infailliblement à la réception normale des sacrements. L'efficacité sacramentelle, tant vantée d'abord, consiste donc uniquement en ce que les sacrements sont des rites, à l'occasion desquels Dieu donne sa grâce à ceux à qui il a décrété de la donner.

Cette manière de concevoir le sacrement était peut-être encore plus incompatible avec le dogme de la présence réelle que celle de Luther ou de Zwingle. Du moins, elle permettait d'énoncer une opinion moyenne entre les deux

1. Cette divergence d'explication a été soulignée par le concile de Trente, — comme on va le voir, — qui prit soin d'employer deux mots différents pour condamner la théorie de Zwingle et celle d'Œcolampade. Le corps du Christ est sous les apparences sacramentelles *vere et realiter*, et non pas seulement *in signo aut in figura*.

opinions dominantes de la Réforme. Calvin enseigne, d'une part, que le Christ est dans la cène, et que le fidèle le reçoit par la communion; d'un autre côté, il dit que le pain et le vin ne sont que les signes du corps et du sang du Christ, qu'ils ne subissent aucun changement par le fait de la présence du Christ dans la cène¹. Comment concilier ces deux propositions? Une vertu mystérieuse, émanée du corps glorieux du Christ présent au ciel, est communiquée à l'âme du fidèle au moment de la manducation des éléments terrestres : la chair vivifiante du Christ, bien que restant dans le ciel, transfuse au communiant de sa vigueur propre. De la sorte, l'âme du fidèle se trouve réconfortée par le Christ, de la même manière que le corps est réconforté par la manducation du pain et du vin : le fidèle mange le corps et boit le sang du Seigneur. Calvin repoussait donc tout à la fois une présence purement symbolique du Christ, et une présence réelle de son corps et de son sang sous les apparences du pain et du vin. On comprend la défiance avec laquelle cette théorie fut accueillie par les zwingliens, qui ne pouvaient se représenter cette action dynamique du corps glorifié du Christ sur nos âmes, mais surtout par les luthériens, qui reconnaissaient dans cette opinion l'abandon du dogme de la présence réelle. Ajou-

1. *Instit.*, l. IV, c. xvii, 10, 32 : « Nos âmes ne sont pas moins repues de la chair et du sang de Jésus-Christ, que le pain et le vin entretiennent la vie des corps..... Que s'il semble incroyable que la chair de Jésus-Christ étant esloignée de nous par une si longue distance, pensons que l'esprit unit vraiment les choses qui sont séparées de lui. Or, Jésus-Christ nous testifie et scelle en la cène ceste participation de sa chair et de son sang, par laquelle il fait descouler sa vie en nous, tout ainsi que s'il entroit en nos os et en nos moëllles. Et ne nous y présente pas un signe vuide et frustatoire..... combien qu'il n'y ait que les seuls fidèles qui participent à ce convive spirituel..... Nous ne repaissons pas moins la foy par cette participation du corps que ceux qui pensent retirer Jésus-Christ du ciel. Cependant je confesse franchement que je rejette la mixtion qu'ils veulent faire de la chair de Jésus-Christ avec nos âmes, comme si elle descouloit par un alambic : pour ce qu'il nous doit suffire que Jésus-Christ inspire vie à nos âmes de la substance de sa chair : mesme que sa chair distille sa vie en nous, combien qu'elle n'y entre pas. »

tons que les calvinistes, sans se rendre compte peut-être qu'ils compromettaient les principes prédestinatiens de leur maître, ne tardèrent pas à voir la vertu émanée du corps glorieux du Christ dans le pain lui-même, et à enseigner que le fidèle recevait cette vertu par le fait même qu'il mangeait le pain eucharistique.

Au moment où va s'ouvrir le concile de Trente, la doctrine des Réformateurs sur la sainte eucharistie est exactement la suivante. Les luthériens reconnaissent que le Christ est réellement présent dans le pain et le vin. Les sacramentaires disent ou bien que le pain et le vin représentent le corps et le sang du Christ, ou bien que le pain et le vin sont la figure du corps et du sang du Christ. Les calvinistes prétendent que le communiant reçoit une vertu émanée du corps glorieux du Christ.

La définition du concile de Trente. — Le concile de Trente fut convoqué principalement en vue d'examiner la doctrine des Réformateurs. Après la session XII^e, on se mit à étudier ce qu'ils enseignaient au sujet de l'eucharistie.

Tout d'abord un certain nombre de théologiens furent chargés d'extraire de leurs ouvrages les propositions condamnables. Ils en présentèrent dix, dont la première était celle-ci : *In eucharistia non esse revera corpus et sanguinem neque divinitatem Domini Nostri Jesu Christi, sed tantum in signo.*

Ces dix propositions furent soumises aux Pères du concile, qui les discutèrent dans plusieurs congrégations générales. Elles furent toutes jugées hérétiques. Les observations des Pères furent examinées et discutées par les théologiens, réunis en congrégation particulière. Les dix propositions furent transformées par cette congrégation en douze formules de condamnation. La première formule était ainsi conçue : *Si quis dixerit in sanctissimo eucharistiæ sacramento non contineri vere, et realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini Nostri Jesu Christi, ac*

proinde totum Christum; sed tantummodo esse ut in signo, vel figura aut virtute, sit anathema.

Les formules de condamnation furent soumises de nouveau aux Pères du concile, qui les discutèrent encore dans quelques congrégations générales. Elles reçurent leur teneur définitive, et elles furent promulguées, en séance solennelle, le 10 octobre de l'année 1551. La première formule est celle que nous avons rapportée au commencement de nos *Leçons* sur le dogme de la présence réelle¹.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1^o Avant de quitter ses Apôtres, le Christ leur assura à plusieurs reprises qu'il continuerait de demeurer au milieu d'eux et en eux, par son Esprit et avec son Esprit, pour les éclairer, pour les fortifier, pour travailler avec eux. Forts de cette promesse et pleinement persuadés que le Christ était au milieu d'eux et en eux, ils commencèrent leur apostolat, comme l'indique, en termes si expressifs, la finale de l'Évangile selon saint Marc : « Pour eux, étant partis, ils prêchèrent en tous lieux, le Seigneur travaillant avec eux et confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient. »

Cette persuasion a passé dans l'âme des chrétiens depuis les origines jusqu'à nos jours. Le Christ est présent au milieu de nous, et, si nous sommes justes, dans le cœur de chacun de nous, par son Esprit et avec son Esprit, pour nous éclairer, pour nous fortifier et pour travailler avec nous : c'est ce que nous appelons la présence de grâce du Sauveur.

Mais peu d'hommes, fussent-ils même assez avancés dans la voie de la sainteté, peuvent saisir Dieu dans leur âme, du moins d'une manière habituelle, suffisamment prenante, capable de devenir pour eux, dans les difficultés de la vie, une direction et un soutien. C'est pourquoi Notre-Seigneur, avant sa mort, institua un autre mode de présence beaucoup plus sensible, et, par suite, mieux accommodé à ce que nous exigeons d'un être pour pouvoir dire de lui qu'il est présent : c'est ce que nous appelons la présence eucharistique du Christ.

2^o Cependant, autre est la présence de grâce, autre est la présence eucharistique. Le Verbe est présent dans l'âme fidèle, sans son humanité glorifiée : dans la sainte Eucharistie, le Verbe est présent, uni hypostatiquement à son humanité glorifiée; ainsi l'Eucharistie nous donne le Christ, Dieu et homme tout ensemble.

1. Cf. A. THEINER, *Acta Concilii Tridentini*, post sess. XII, t. I, pp. 488-529.

3° L'Eucharistie est, sur la terre, la continuation et le complément de l'Incarnation et de la Rédemption.

Par le mystère de l'Incarnation, le Fils de Dieu s'est fait homme et a habité parmi nous. Par le mystère de l'Eucharistie, le Fils de Dieu fait homme continue d'habiter au milieu de nous, non moins réellement que dans le mystère de l'Incarnation.

Dans le mystère de la Rédemption, le Christ s'offre en sacrifice pour expier nos péchés. Dans le mystère de l'Eucharistie, le Christ renouvelle le sacrifice de la croix, afin de le continuer au milieu de nous.

Si l'Eucharistie est la prolongation des deux mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, c'est afin de les compléter.

En mourant sur la croix, le Christ a racheté toute l'humanité. Cependant, jusque-là ce rachat demeure sans application pratique. Au pied de la croix du Calvaire, il n'y avait que Marie, la mère de Jésus; une parente, Marie, femme de Clopas; Marie-Madeleine, et Jean, le disciple bien-aimé. Il convenait donc qu'il y eût un autre sacrifice qui se célébrerait dans tous les temps et sur toute la surface de la terre, où le Christ ne serait plus seul à s'offrir, mais où les fidèles, unis au Sauveur, s'offriraient eux-aussi en sacrifice avec lui, afin d'obtenir l'appropriation personnelle des satisfactions et des mérites du sacrifice de la croix. C'est ce que nous entendons, lorsque nous disons que le sacrifice de la messe est propitiatoire.

4° Jamais, avant la Réforme, on n'avait enseigné que l'eucharistie fût un pur symbole des souffrances et de la mort du Sauveur. Les protestants innovèrent complètement sur ce point. Ils furent amenés à cette conclusion par le principe de la justification par la foi sans les œuvres. On sait que ce principe a pris naissance dans la conscience troublée de Luther.

5° La négation du dogme de la présence réelle suppose ou entraîne la négation de l'économie du mystère de la Rédemption. Les protestants commencèrent à admettre le symbolisme eucharistique : ils furent bientôt obligés de modifier la notion du dogme du salut. Aujourd'hui ils ne savent plus ce que c'est que le don de Dieu.

Choix d'auteurs à consulter. — N. WISEMAN, *La Présence réelle*, dissert. I, II, V, dans MIGNE, *Démonstr. évang.*, t. XV.

M^{sr} LE CAMUS, *La Vie de N.-S. J.-C.*, t. III, pp. 186-190.

W. BERNING, *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form*, Munster, 1901.

P. FEINE, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902.

M^{sr} WILPERT, *Fractio panis*, Paris, 1896.

S. BOUR, art. *Eucharistie*, dans *Dict. de Théol. cathol.*, t. V, col. 1184-1208.

C. MARTINDALE, *La religion des Romains*, dans *Christus*, ch. VIII, pp. 395-396.

DOM CAGIN, *Paléographie musicale*, t. V, p. 83, Solesmes, 1896.

A. D'ALÈS, *La Théologie de Tertullien*, pp. 356-360.

P. BATIFFOL, *Études d'Hist. et de Théol. posit.*, *l'Arcane*, pp. 1-41.

L. TARCHIER, *Le Sacrement de l'Eucharistie, d'après saint Augustin*, Lyon, 1904.

J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II pp. 411-420.

CHAPITRE III

LA TRANSSUBSTANTIATION

Le Christ est présent dans l'eucharistie vraiment, réellement et substantiellement. Par suite, l'eucharistie est plus que le signe ou la figure du Christ : elle contient plus qu'une vertu corporelle, émanée du corps glorifié du Christ. Mais comment s'opère cette présence?

A cette question, le concile de Trente a répondu, d'abord, en un chapitre : « Parce que Jésus-Christ, notre Rédempteur, a dit, parlant de ce qu'il présentait sous l'apparence du pain, que c'était vraiment son corps, c'est pour cela qu'on a toujours tenu pour certain dans l'Église de Dieu, et le saint concile le déclare encore de nouveau, que, par la consécration du pain et du vin, il se fait une conversion de toute la substance du pain en la substance du corps de Notre-Seigneur, et de toute la substance du vin en la substance de son sang. Ce que la sainte Église catholique a appelé *transsubstantiation*, d'un nom propre et convenable à la chose¹. »

1. Sess. XIII, c. IV; DENZ., 877 : *Quoniam autem Christus, Redemptor noster, corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta hæc Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi Domini Nostri, et totius substantiæ vini in substantiam sanguinis ejus. Quæ conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata.*

Mais, déclarent les Pères, comme il ne suffit pas d'exposer la vérité, si on ne dévoile et si on ne réfute aussi les erreurs, le saint concile a trouvé bon d'ajouter le canon suivant, afin que tous, après avoir reconnu la doctrine catholique, sachent aussi quelles sont les hérésies dont ils doivent se garder, et qu'ils doivent éviter : « Si quelqu'un dit que, dans le Très Saint Sacrement de l'eucharistie, il reste la substance du pain et du vin, avec le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et nie cette merveilleuse et unique conversion de toute la substance du pain au corps, et de toute la substance du vin au sang, qui ne laisse subsister que les apparences du pain et du vin, conversion que l'Eglise catholique appelle du nom très approprié de *transsubstantiation* : qu'il soit anathème¹. »

Le canon répète en formule négative tout ce que le chapitre déclarait en formule positive, moins toutefois l'affirmation de la croyance permanente de l'Eglise au dogme de la transsubstantiation.

Ainsi, d'après cette double définition, la consécration laisse intactes les apparences du pain et du vin. La couleur, le goût, la résistance au toucher, le relief, le poids, la composition chimique ou les actions physiques demeurent les mêmes; les sens, qui ne perçoivent que les phénomènes, continuent à percevoir, sans se tromper, du pain et du vin².

Mais à ces apparences correspond une réalité nouvelle et

1. DENZ., 884 : *Si quis dixerit in sacrosancto Eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini Nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat* : A. S.

2. Les trois mots *apparences*, *espèces* et *accidents*, bien que n'ayant pas en soi le même sens, sont également employés, dans notre langue française, pour exprimer ce qui reste seulement du pain, la transsubstantiation une fois accomplie. Cependant, tandis que le terme d'*accidents* est plutôt réservé au langage philosophique, celui d'*espèces* appartient davantage au langage liturgique, et celui d'*apparences* au langage commun.

non perceptible, que la foi seule nous fait connaître, à savoir le corps et le sang du Christ.

Que s'est-il donc passé?

Par la vertu des paroles de la consécration, la *substance* du pain et la *substance* du vin ont été *changées* au corps et au sang du Christ.

Il y a eu un *changement*, c'est-à-dire, à tout le moins, la succession de deux choses, dont la seconde a été substituée à la première. Le concile impose à la foi l'existence du fait; mais il s'abstient de rien définir sur la nature de ce fait; il se contente de le qualifier de fait merveilleux et unique.

Ce changement a été celui de la *substance* du pain et de la *substance* du vin au corps et au sang du Christ. En disant la *substance*, le concile n'entend affirmer que ce que le sens commun signifie par ce mot, c'est-à-dire *ce fond insaisissable que l'observation n'atteint pas, et que cependant l'intelligence nous dit exister en toutes choses, comme point d'attache et raison dernière des qualités sensibles et des propriétés*; c'est, en un mot, la réalité en tant qu'elle se distingue des apparences.

Le concile veut que ce soit un changement de *tout* ce qui constitue essentiellement la substance du pain et de *tout* ce qui constitue essentiellement la substance du vin, et non pas seulement le changement de l'un ou l'autre des éléments essentiellement constitutifs de la substance du pain ou de la substance du vin. Aussi emploie-t-il le mot de *transsubstantiation*, c'est-à-dire la conversion totale, la transition de *toute* la substance.

Tel est le dogme de la transsubstantiation. Comme on le voit, le concile évite d'associer nécessairement le dogme à une philosophie quelconque. Sans doute, ne connaissant que la philosophie scolastique, c'est à celle-ci qu'il emprunte les termes par lesquels il formule le dogme. Par le fait même, c'est à la philosophie scolastique qu'il invite d'avoir recours pour saisir complètement sa pensée, et surtout pour n'en rien fausser ou pour n'en rien laisser tomber, dans l'expli-

cation qu'on en donnera. Mais il prend soin de vider ces mots de leur signification savante, pour ne leur laisser que la signification que leur donne cette philosophie simple, rudimentaire, que tout le monde comprend, dont tout le monde se sert, qui reste à part de tous les systèmes, ou plutôt qui doit être sous-jacente à tous les systèmes, puisque, sans elle, les systèmes ne seraient qu'un défi au sens commun.

D'abord, nous établirons le *fait de la transsubstantiation*, et nous rechercherons la *nature* de ce fait. Puis nous étudierons l'*état de présence* et la *permanence* du Christ sous les apparences du pain et du vin.

ARTICLE I

Le fait de la transsubstantiation.

Idée générale. — A la dernière cène, en même temps que le Sauveur disait ces paroles : « Ceci est mon corps », puis : « Ceci est mon sang », la présence de son corps et de son sang, sous les apparences du pain et du vin, s'opérait par la disparition de la substance du pain et de la substance du vin : ainsi s'accomplissait la première transsubstantiation. Bien que, par les paroles qu'il a prononcées, le Christ ait révélé non seulement sa présence sous les symboles eucharistiques, mais encore le fait productif de cette présence, ce ne fut pourtant que plus tard qu'on parvint à exprimer, en une formule rigoureuse, cette conversion unique et merveilleuse.

Le Nouveau Testament. — Les Synoptiques et saint Paul rapportent que Jésus, la veille de sa mort, prit du pain, le bénit, le rompit, et le donna à ses Apôtres, en disant : « Prenez et mangez : ceci est mon corps. » Puis, ayant pris la coupe où était le vin, il rendit grâces à Dieu et la donna à ses disciples, en disant : « Buvez-en tous ; car ceci est mon sang. » Ce que le Sauveur donne à manger à ses Apôtres, c'est son

corps; ce qu'il leur donne à boire, c'est son sang. Donc, ce n'est plus du pain, ce n'est plus du vin, bien que les apparences disent le contraire. Par conséquent, il faut qu'il y ait eu changement de ce qui est sous les apparences du pain et du vin, au corps et au sang du Christ. N'est-ce pas là toute la transsubstantiation, le fait et la doctrine?

Sans doute ces deux conclusions ne sont pas formulées explicitement dans la sainte Écriture. Le Sauveur dit seulement que ceci est son corps, que ceci est son sang. Il n'ajoute pas : Ce n'est donc plus du pain, ce n'est donc plus du vin. Encore moins fait-il observer qu'il s'est opéré un changement. Mais il faut convenir que cette double remarque, de la part du Sauveur, paraîtrait superflue, inutile et même étrange. Si ceci est le corps du Christ, si ceci est son sang, il faut que ce ne soit plus du pain et que ce ne soit plus du vin : il faut qu'il y ait eu un changement. On ne peut accepter la première affirmation et rejeter les deux conséquences qu'elle entraîne, sans aller contre la logique du sens commun. Et l'on sait que c'est la seule à laquelle il faille recourir pour expliquer l'Évangile, lorsque, d'abord, à la lumière d'une science historique rigoureuse, on a reconstitué les mœurs ou les usages du temps, la manière de composer des auteurs, et jusqu'à la signification des termes employés¹.

Témoignages des Pères des quatre premiers siècles. — Que l'auteur de la *Didachè* raconte la synaxe dominicale²; que saint Ignace recommande aux fidèles d'Asie l'union aux évêques dans la participation au même sacrifice eucharistique³;

1. SCOT, DURAND et Pierre d'AILLY ont enseigné que la Tradition seule faisait reconnaître, dans les paroles de l'institution, une preuve certaine de la transsubstantiation. Selon FRANZELIN (cf. *De Eucharistia*², th. XV, p. 254), cette interprétation n'est pas incompatible avec la doctrine du concile de Trente (cf. Sess. XIII, c. iv). La plupart des théologiens sont d'un avis différent et estiment qu'il faut voir, dans les paroles de l'institution, indépendamment de la Tradition, une preuve suffisante de la transsubstantiation.

2. *Didach.*, XIV. Cf. *supra*, pp. 65-67.

3. *Smyrn.*, VIII; — *Philad.*, IV. Cf. *supra*, pp. 68-70.

que saint Justin décrive à Antonin le Pieux la cérémonie eucharistique¹; ou que Tertullien déclare plus tard que le chrétien se nourrit et s'engraisse de la chair du Christ², tous ces Pères affirment, d'une manière plus ou moins directe, la présence réelle du Christ sous les signes du pain et du vin. Il est vrai qu'ils ne donnent pas d'explications sur le mode de cette présence. Mais l'énergique réalisme qu'ils expriment indique assez clairement qu'ils ne pensent même pas à admettre la coexistence du pain et du corps du Seigneur, là où la foi enseigne qu'il y a le corps du Seigneur.

Lorsque « la parole de Dieu » est prononcée sur les oblats, enseigne saint Irénée, « ils *deviennent* l'eucharistie, le sang et le corps du Christ³ ». Origène rapporte la même doctrine dans les mêmes termes⁴. L'anaphore de Sérapion mentionne qu'après avoir dit le récit de l'institution, on adresse à Dieu le Père une prière dans laquelle on lui demande d'envoyer son Verbe sur le pain pour que ce pain *devienne* le corps du Verbe, et sur le calice pour qu'il *devienne* le sang de la vérité⁵. Quand ont été prononcées les grandes et prodigieuses prières, dit de son côté saint Athanase, alors le pain *devient* corps, et le vin *devient* sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ⁶. Ce saint Docteur ajoute que, dans l'eucharistie, la chair du Christ nous est donnée en nourriture *πνευματικῶς*, c'est-à-dire d'une manière qui n'est pas corporelle, qui est spirituelle⁷. Selon ces témoignages, la consécration a pour efficacité non pas d'unir le pain au corps du Christ, mais de le changer au corps du Christ. Sans doute, on n'y trouve pas encore de description précise de ce changement; mais on ne peut

1. *Apol.*, LIX-LXVII. Cf. *supra*, pp. 72-73.

2. *De resurrectione carnis*, VIII. Cf. *supra*, p. 106.

3. *Hær.*, I. V, II, 3. Cf. *supra*, p. 85.

4. *Contra Celsum*, I. VIII, 33. Cf. *supra*, p. 90.

5. Cf. *supra*, p. 94.

6. *Sermo de paschate et de sacrosancta eucharistia*, 8. Cf. *supra*, p. 95.

7. *Epist.* IV, 19. Cf. *supra*, p. 96.

nier qu'ils n'indiquent une conversion plutôt qu'une union.

Quelques témoignages plus explicites des Pères du IV^e siècle. — Cette présomption devient une certitude quand on considère les témoignages plus explicites des Pères du IV^e siècle. Dussions-nous reproduire ici des textes déjà cités ailleurs, il est nécessaire d'en rapporter les principaux.

« Le Christ, enseigne saint Cyrille de Jérusalem, ayant déclaré et dit du pain : « Ceci est mon corps », qui osera désormais douter? Le Christ ayant déclaré et dit [du vin] : « Ceci est mon sang », qui osera jamais dire que ce n'est pas son sang? Le Christ jadis a *changé* l'eau en vin, qui ressemble au sang, à Cana de Galilée : et nous ne le croirons pas, quand il *change* le vin en sang?... Ne t'attache donc pas au pain et au vin simplement : selon l'affirmation du Seigneur, il y a là corps et sang du Christ. Les sens te présentent cela : que la foi te confirme. Ne juge pas la chose d'après le goût, mais sois convaincu invinciblement par la foi que tu es appelé [à participer] au corps et au sang du Christ. Instruit de ces choses et convaincu que le pain qui paraît n'est pas pain, bien que le goût t'en donne l'impression, mais corps du Christ ; et que le vin qui paraît, n'est pas du vin, bien que le goût le veuille, mais sang du Christ ; rassure ton cœur, participe à ce pain comme [à quelque chose de] spirituel¹. » On ne saurait exposer plus clairement, en langage populaire, le dogme de la transsubstantiation.

Dans son *Discours catéchétique*, saint Grégoire de Nysse, après avoir montré comment l'eucharistie est le complément de l'incarnation, se propose de rechercher la manière dont le corps du Christ devient le corps eucharistique. Au cours de sa vie mortelle, le Christ, comme tout autre homme, se nourrissait de pain et de vin : ainsi le pain et le vin devenaient son corps. Or, dans le sacrifice eucharistique, le pain et le vin se transforment également au corps et au sang du

1. Catech. XXII (mystag. IV) ; P. G., XXIII.

Christ, « non, il est vrai, par le fait de l'assimilation, mais par la parole de la consécration¹ ». Par ce correctif qu'il prend soin d'apporter, saint Grégoire permet de saisir exactement le sens de sa comparaison. Le fait de la nutrition, dit-il équivalement, est un exemple auquel on peut recourir pour se faire quelque idée de cette manière mystérieuse et unique dont le pain et le vin sont changés au corps et au sang du Christ. « S'il ne s'est pas expliqué aussi complètement qu'on le fera plus tard, a-t-on fait remarquer très justement, il n'en reste pas moins qu'il a nettement orienté la pensée chrétienne vers l'idée de la transsubstantiation. Et quel exemple aurait-il donc pu trouver, dans la nature, de ce que représente ce mot²? »

Citons encore ces paroles de saint Jean Chrysostome, qui se passent de tout commentaire : « Le Christ est présent : le même Christ qui jadis fit dresser la table [de la cène], a dressé pour vous celle-ci. Car ce n'est pas un homme qui fait que les oblates deviennent corps et sang du Christ, mais bien le Christ lui-même crucifié pour nous. L'évêque est là qui le représente et prononce les paroles que vous savez : mais c'est la puissance et la grâce de Dieu [qui opère]. « Ceci est mon corps », dit-il. Cette parole transforme (μεταρρυθμίζει) les oblates. Cette parole n'a été dite qu'une fois [à la cène], et, sur chaque table, dans les églises, depuis ce jour jusqu'au-

1. *Orat. catech.*, xxxvii : « Et, en effet, ce corps [le corps du Verbe fait chair] était du pain en puissance (ἄρτος τῇ δυνάμει ᾧ), et il a été sanctifié par la présence du Verbe qui a résidé dans la chair. Le changement qui a élevé à la puissance divine le pain transformé (μεταποιηθείς) dans ce corps, amène donc ici encore un résultat pareil. Dans le premier cas, en effet, la grâce du Verbe sanctifiait (ἁγίον ἐποίησεν) le corps, qui tirait du pain sa substance (σύστασις), et qui, en un sens, était lui-même du pain ; ici, le pain, comme dit l'Apôtre (*I Tim.*, iv, 5), est sanctifié par la parole de Dieu et l'invocation ; mais ce n'est pas par le fait de l'assimilation qu'il arrive à être le corps du Verbe (οὐ διὰ βρώσεως προὖν εἰς τὸ σῶμα γενέσθαι τοῦ Λόγου), il se transforme aussitôt en son corps par la parole (ἀλλ' εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος), ainsi qu'il a été dit par le Verbe : Ceci est mon corps. »

2. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 183.

jourd'hui, jusqu'au retour du Sauveur, elle opère le sacrifice parfait¹. »

En Occident, saint Ambroise surpasse, tant au point de vue de la netteté de la pensée que de la rigueur des formules, tout ce qui a été dit avant lui : « Que si la bénédiction d'un homme a eu une telle puissance qu'elle a pu convertir la nature, que dire de la consécration divine elle-même, où ce sont les paroles mêmes du Sauveur qui opèrent? Car ce sacrement que tu reçois est fait par la parole du Christ. Que si la parole d'Élie eut un tel pouvoir qu'elle a fait descendre le feu du ciel, la parole du Christ ne pourra-t-elle porter jusque-là, qu'elle change le caractère essentiel des éléments? De toutes les œuvres du monde tu as lu : Que le Seigneur a dit et que tout a été fait; qu'il a ordonné, et qu'elles ont été créées. Cette parole donc du Christ qui a pu faire de rien ce qui n'était pas, ne peut-elle pas changer ces choses qui sont en cela qu'elles ne sont pas? Ce n'est pas une moindre chose, en effet, de produire de nouveaux êtres, que de changer les êtres qui existent; [au contraire]. Le Seigneur dit : Ceci est mon corps : avant la bénédiction des célestes paroles, une espèce d'être est indiquée; après la consécration, le corps du Christ est montré. De même, il dit que c'est son sang : avant la consécration, autre chose est nommé; après la consécration, c'est son sang². »

Le dogme de la transsubstantiation et la christologie antiochienne du V^e siècle. — Le quatrième et le cinquième siècles furent l'âge des grandes controverses christologiques. Le dogme eucharistique se trouvait trop intimement lié au dogme christologique pour ne pas être atteint par de telles questions. Vers 428, Nestorius, nommé évêque de Constantinople, reprit les idées de Théodore de Mopsueste, et enseigna le dyophysisme christologique, c'est-à-dire la coexistence des

1. *In prodil. Jud.*, homil. I, 6.

2. *De mysteriis*, ix.

deux natures ou hypostases, en Jésus-Christ. Cette doctrine, il chercha à la prouver en invoquant un certain dyophysisme eucharistique. Dans l'eucharistie, écrit-il, la nature du pain et du vin coexistent avec le corps du Christ : ainsi, dans le Christ, la nature ou l'hypostase de l'homme coexiste avec le Verbe de Dieu¹. On trouve une doctrine semblable dans un écrit d'Euthérius de Tyane, qui fut, avec Jean d'Antioche, le chef du parti nestorien, au concile d'Éphèse².

Après les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, un certain nombre de théologiens, pour combattre plus efficacement le monophysisme, se servirent de l'eucharistie comme d'un exemple d'après lequel il fallait se représenter la constitution intime du Christ. Mais alors ils forcèrent l'exemple, au point de le dénaturer. De même que dans l'eucharistie, disaient-ils, on reconnaît, après la consécration, la permanence d'un élément visible et tangible : ainsi, dans le Christ, même après l'Ascension, il faut continuer de voir les propriétés distinctives de la nature humaine. Dans ces limites, la doctrine était acceptable ; toutefois la logique de l'argument demandait que, sous le nom d'élément visible et tangible, dans l'eucha-

1. Cf. NESTOR., *Livre d'Héraclide de Damas*, trad. F. NAU, Paris, 1910, p. 288 : « Autre chose est la foi et autre chose est la nature : celui qui dit que les choses évidentes et connues quant à l'essence, sont une certaine autre chose quant à la foi, il ne supprime pas les propriétés de la nature, mais il veut là-dessus faire croire à d'autres qu'elles ne sont pas dans la nature... Par exemple, lorsqu'il dit sur le pain : *Ceci est mon corps* (MATTH., XXVI, 26), il ne dit pas que le pain n'est pas du pain et que son corps n'est pas un corps, mais en les montrant, il dit « pain » et « corps », ce qui est l'essence. Mais nous savons que le pain est du pain, par la nature et par l'essence. Mais [lorsqu'il s'agit de] croire que le pain est son corps par la foi et non par la nature, il cherche à nous persuader de croire ce qui n'a pas lieu par essence ; de manière que cela ait lieu par la foi et non par essence. S'il s'agissait de l'essence, à quoi bon la foi ! Aussi il ne dit pas : Croyez que le pain est du pain, parce que quiconque voit le pain sait que c'est du pain ; il n'a pas besoin non plus de faire croire que le corps est un corps, car tout le monde voit et sait que c'est un corps. C'est donc ce qui n'est pas [par essence] qu'il nous demande de croire tel [par la foi], de sorte que cela arrive par la foi à ceux qui croient. »

2. EUTHÉRIUS DE TYANE, *Confutationes*, éd. G. FICKER, Leipzig, 1908. Cf. P. BATIFFOL, *Études d'Hist. et de Théol. posit.*, *L'Eucharistie*¹, pp. 435-440.

ristie, on entendit non seulement les qualités sensibles du pain et du vin, mais aussi une certaine permanence de la substance. Et, de fait, l'illustre Théodoret, évêque de Cyr¹, et le Pseudo-Chrysostome² paraissent bien avoir fait cette confusion. Au contraire, le pape Gélase, malgré les affirmations contraires de quelques critiques, sut s'en tenir à l'affirmation de la permanence des seules qualités sensibles³.

Saint Cyrille d'Alexandrie. — Tandis que Nestorius soutient que le pain et le vin subsistent dans leur propre nature, saint Cyrille d'Alexandrie affirme que la nature du pain et du vin, devenant le corps et le sang du Christ, cesse d'exister réellement. Commentant les paroles de la dernière cène, il écrit : « Le Seigneur rend grâces en prenant la coupe, c'est-à-dire qu'il s'adresse à son Père, par forme de prière, pour se l'associer dans le don qu'il nous fait de l'eulogie l'eucharistie vivifiante. Il nous indique en même temps par son exemple que nous devons, nous aussi, rendre grâces avant de rompre le pain et de le distribuer. C'est pour cela que, plaçant les

1. Cf. *Eranistes*, dial. I; P. G., LXXIII, 56 : « Le Christ a voulu que ceux qui participent aux divins mystères ne s'attachent pas à la nature de ce qu'ils voient, mais, par suite du changement des noms, croient à la transformation opérée par la grâce. Car, lui qui a appelé son corps naturel froment et pain, et qui s'est nommé lui-même la vigne, il a honoré les symboles visibles du nom de corps et de sang, non pas qu'il ait changé la nature *οὐ τὴν φύσιν μεταβαλὼν*, mais parce qu'il a ajouté la grâce à la nature » ; — dial. II, p. 169 : « Après la consécration, les symboles mystiques ne perdent pas leur nature propre *Οὐδὲ γὰρ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οὐσίας ἐξίσταται φύσει* » ; ils demeurent dans leur substance première, dans leur apparence, dans leur forme, ils sont visibles et tangibles, comme ils l'étaient auparavant. Ce n'est que par la pensée qu'on atteint ce qu'ils sont devenus, on les croit tels, on les adore, comme étant ce qu'on les croit. Compare donc à l'archétype son image, et tu verras la ressemblance. Car il faut que la figure ressemble à la réalité. Et, en effet, ce corps a sa forme première, son apparence, sa figure, et, en un mot, sa nature de corps ; mais, après la résurrection, il est devenu immortel, et supérieur à la corruption, et il siège à la droite, et il est adoré par toute la création. »

2. *Epist. ad Cæsar.* ; P. G., LII, 758.

3. *Tract. III de duabus naturis*, éd. THIEL, p. 541, 542. Cf. J. LEBRETON, *Le dogme de la transsubstantiation et la christologie antiochienne du V^e siècle*, Études, 1908, t. CXVII, pp. 489-491.

éléments [pain et vin] sous le regard de Dieu, nous prions avec instance qu'ils soient changés pour nous en eulogie spirituelle, afin qu'en les recevant, nous soyons sanctifiés corporellement et spirituellement. Puis il dit en montrant [les éléments] : « Ceci est mon corps », et : « Ceci est mon sang », afin que l'on ne s'imagine pas que ce qui paraît est une figure (*ὡς μὴ νομίσῃς τίποτι εἶναι τὰ φαίνόμενα*), mais que l'on sache bien que, par la puissance ineffable du Dieu tout-puissant, les oblates sont changés véritablement au corps et au sang du Christ (*μεταποιεῖσθαι εἰς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ κατὰ τὸ ἀληθὲς τὰ πρὸς ἡμετέρας*), et nous, en y communiant, nous recevons la vertu vivifiante et sanctifiante du Christ¹. » Il est impossible de dire les choses plus clairement et en termes plus expressifs; le pain et le vin consacrés ne sont pas une simple figure, ils ont été changés, en toute vérité, au corps et au sang du Christ.

Toutefois, la discussion entre Nestorius et saint Cyrille d'Alexandrie porta moins sur la présence réelle et sur le mode de cette présence, que sur l'efficacité de la communion. Fidèle à son dyophysisme christologique, Nestorius distinguait, dans l'eucharistie, la divinité et le corps du Christ; il acceptait qu'on dise que le chrétien mange la chair du Christ, mais il ne voulait pas qu'il fût question de la manducation de la divinité. D'autre part, selon lui, la chair du Christ ne pouvait vivifier le communiant. Dans le Christ eucharistique comme dans le Christ historique, répond saint Cyrille, conforme lui aussi à sa doctrine christologique, qui est celle de la Tradition, on ne doit pas séparer l'humanité et la divinité; si, dans l'eucharistie, la chair du Christ est vivifiante, c'est parce qu'elle est unie à la divinité².

1. *Comment. in Matth.*, xxvi, 27; P. G., LXXII, 452.

2. Le concile d'Égypte, réuni par Cyrille à Alexandrie (430), se prononce, dans son épître synodale, contre la doctrine eucharistique de Nestorius. Quand « nous nous approchons des eulogies mystiques, et que nous sommes sanctifiés [par leur réception], nous participons à la chair sacrée et au précieux sang du Sauveur; nous ne recevons pas une chair commune, non certes, ni non plus [la chair] d'un homme qui aurait été sanctifié ou associé Verbe dans une unité

De saint Cyrille d'Alexandrie au Maître des Sentences. — Au v^e siècle (entre 452 et 487), dans son homélie *Magnitudo cælestium beneficiorum*, Fauste, évêque de Riez, en Provence, expose une doctrine eucharistique d'une précision remarquable. « Le prêtre invisible, écrit-il, change les créatures visibles en la substance de son corps et de son sang (*visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis convertit*), lorsqu'il dit : Recevez, mangez, ceci est mon corps, ou bien encore : Recevez, buvez, ceci est mon sang. » Ces créatures visibles Fauste les appelle ailleurs la substance du pain et du vin (*substantia panis et vini*). Et il affirme la succession, par voie de substitution, du corps et du sang du Christ à la substance du pain et du vin. « Avant l'invocation du saint nom, déclare-t-il, c'est la substance du pain et du vin; après, c'est le corps et le sang du Christ. » Qu'y a-t-il d'étonnant, ajoute-t-il, si ces choses que le Seigneur a créées d'un mot, il peut les convertir d'un mot! Il en résulte une victime parfaite qu'il faut considérer des yeux de la foi, et non par ce qui se voit au dehors (*perfecta hostia fide existimanda, non specie*)¹.

de dignité, ou en qui Dieu aurait habité, mais [la chair] véritablement vivifiante, la chair propre du Verbe. Car comment la chair d'un homme serait-elle vivifiante par nature? » *Synodic. epist.*, 7; MANSI, *Concil.*, t. IV, p. 1077. Dans ses *Anathématismes* 11 et 12, Cyrille condamne quiconque ne reconnaît pas que « la chair du Seigneur est vivifiante, parce qu'elle est la propre chair du Verbe », et puisque le Verbe « est vie et vivifiant en tant que Dieu ». DENZ., 123-124. Cf. J. MANÉ, *L'Eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. VIII, pp. 676-696. — P. BATIFFOL, *Études d'Hist. et de Théol. posit.*, *L'Eucharistie*¹, pp. 451-453.

1. *Epist. seu homil. XXXVIII; P. L.*, XXX, 271-275 : *Et quia corpus assumptum ablaturus erat ab oculis nostris, et sideribus allaturus, necessarium erat ut nobis in hac die sacramentum corporis et sanguinis sui consecraret, ut quia quotidiana et indefessa currebat pro hominum salute redemptio, perpetua esset etiam redemptionis oblatio, et perennis illa victima viveret in memoria... Vera unica et perfecta hostia, fide existimanda, non specie; nec exterioris censenda visu hominis, sed interioris affectu ... Recedat ergo omne infidelitatis ambiguum, quandoquidem qui auctor est muneris, ipse est etiam testis veritatis. Nam visibilis sacerdos, visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui, verbo suo, secreta potestate, con-*

Le sermon de l'évêque de Riez est plein de réminiscences du *De mysteriis* de saint Ambroise. D'autre part, Fauste donne au langage eucharistique ambrosien une précision qu'il tient de la lecture des écrits de saint Cyrille d'Alexandrie. Ainsi, le mot *convertere* est l'exact équivalent du *μεταμετεσθηναι* de l'illustre alexandrin; les *visibiles creaturæ* rappellent les *τὰ φαινόμενα*; la *secreta potestas* est la traduction du *τὸ ἄρρητον τοῦ πάντα ἰσχύοντος Θεοῦ*. De plus, mieux que tout autre avant lui, il distingue très nettement, dans le pain et le vin, ce qui est extérieur, ce que les sens perçoivent, les qualités sensibles, les apparences, les espèces, *species*, et ce qui est dessous, objet non des sens, mais de l'intelligence ou de la foi, la substance, *substantia*¹.

Par Fauste de Riez, qui a su si heureusement utiliser et compléter les données de saint Ambroise et de saint Cyrille d'Alexandrie, nous tenons les termes qui vont servir à interpréter et à exprimer, en formules définitives, le dogme scripturaire et traditionnel de la transsubstantiation. Au ix^e siècle, les textes de Fauste de Riez, appelé du nom d'Eusèbe d'Émèse, sont cités par Paschase Radbert pour réfuter Ratramne². Haymon d'Halberstadt les reproduit, et, en les serrant un peu, trouve la formule la plus approchée que l'on

vertit, ita dicens : « Accipite et comedite, hoc est corpus meum. » Et sanctificatione repetita : « Accipite, inquit, et bibite, hic est sanguis meus. » Ergo ut ad nutum præcipientis Domini, repente ex nihilo substiterunt excelsa calorum, profunda fluctuum, vāsta terrarum : ita parem potentiam in spiritualibus sacramentis verbis præbet virtus, et rei servit effectus... Nec dubitet quisquam, primordias creaturas, nutu divinæ potentiae, præsentiali summæ majestatis in Domini corporis transire posse naturam, cum ipsum hominem videat artificio cælestis misericordiæ Christi corpus effectum.... Quando benedicendæ verbis cælestibus creaturæ sacris altaribus imponuntur, antequam invocatione sui nominis consecrantur, substantia illic est panis et vini, post verba autem corpus et sanguis est Christi. Quid autem mirum est, si ea quæ verbo potuit creare, verbo possit creata convertere!

1. Cf. P. BATTIFFOL, *Études d'Hist. et de Théol. posît.*, L'Eucharistie⁴, pp. 455-457.

2. PASCHAS., *Epist. ad Frutegar.*; P. L., CXX, 135.

ait eue de la transsubstantiation, avant le mot lui-même¹. Au xi^e siècle, Guitmont d'Aversa s'en servira pour réfuter les partisans des doctrines de Bérenger². On les retrouvera dans les *Sentences* de Pierre Lombard³. Entre temps, le mot de « transsubstantiation » aura été trouvé. On le rencontre, pour la première fois, dans le sermon sur ce texte du prophète Osée *In manibus prophetarum assimilatus sum, dicit Dominus*, attribué jadis à Hildebert de Lavardin († 1133)⁴, mais qui semble être de Pierre Comestor († 1179).

La controverse bérengarienne. — Au xi^e siècle, avons-nous dit⁵, Bérenger renouvela la controverse qui s'était élevée, au ix^e siècle, entre saint Paschase Radbert et Ratramne. Il s'en prit particulièrement à la doctrine de l'abbé de Corbie sur la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ, parce que, disait-il, cette erreur était la cause de l'ultra-réalisme eucharistique dans lequel versaient ses contemporains. Puisque, enseigne-t-il, les sens constatent que la figure du pain et du vin demeure dans l'eucharistie, il faut admettre également la permanence de la substance du pain et du vin. En effet, la substance et la figure sensible qu'elle prend sont inséparables et ne se différencient que

1. HAYMO., dans *P. L.*, CXVIII, 815-816 : *Credimus et fideliter confitemur et tenemus quod substantia illa, panis scilicet et vini, per operationem divine virtutis, ut jam dictum est, id est natura panis et vini substantialiter convertantur in aliam substantiam, id est carnem et sanguinem.... Commutat ergo invisibilis sacerdos suas visibiles creaturas in substantiam suæ carnis et sanguinis. secreta potestate. In quo quidem Christi corpore et sanguine, propter sumentium horrorem; sapor panis et vini remanet et figura, substantiarum natura in corpus Christi et sanguinem omnino conversa; sed aliud renuntiant sensus carnis, aliud renuntiat fides mentis.*

2. GUITMUND, *De corpore et sanguine Domini*, l. III; *P. L.*, CXLIX, 1484.

3. *In IV Sent.*, dist. VIII, q. II, a. 1.

4. HILDEBERT, *Sermo XCIII*; *P. L.*, CLXXI, 776 : *Cum profero verba canonis, et verbum transsubstantiationis, et os meum plenum est contradictione et amaritudine et dolo, quamvis eum honorem labiis, tamen spuo in faciem Salvatoris.*

5. Cf. *supra*, p. 127.

par une distinction logique. Quant à la substance du corps et du sang du Christ, elle est unie invisiblement à la substance du pain et du vin¹.

La théorie de Bérenger était une sorte d'impanation. Plusieurs traités importants furent publiés pour la réfuter. Le plus célèbre est celui de Lanfranc, abbé du Bec, intitulé *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem*². Lanfranc reprend les idées de Paschase Radbert. Par la vertu des paroles de la consécration, écrit-il, les substances du pain et du vin sont changées au corps et au sang du Christ. Seules les espèces du pain et du vin, — le mot « espèce » est généralement employé à cette époque, — demeurent et voilent le corps et le sang du Christ. Un concile tenu au Latran, en 1079, réprouva les doctrines de Bérenger et contraignit leur auteur à signer une profession de foi orthodoxe³.

Ce désaveu était moins une soumission du jugement qu'une concession faite à l'esprit public. Bérenger s'en est expliqué dans la suite en des termes qui autorisent les plus graves soupçons⁴. Les doctrines de l'écolâtre de Tours continuèrent d'être enseignées. Les albigeois s'en firent les propagateurs, comme de plusieurs autres hérésies. Aussi, le IV^e concile de Latran, en 1215, dut définir le dogme de la transsubstantiation. Il le fit en se servant du terme même de transsubstantiation⁵. C'était la première fois que ce mot entraît dans un texte canonique.

1. Cf. MARTÈNE et DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, col. 109-113.

2. *De corpore et sanguine Domini*, IX; P. L., CL, 420.

3. DENZ., 355.

4. Cf. MARTÈNE et DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, col. 107.

5. DENZ., 430 : *Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina : ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro.*

La théorie de l'impanation ou de la companation. — Luther et ses partisans ont toujours admis la présence simultanée du pain et du vin avec le corps et le sang du Christ. Pour eux, la présence réelle se réalise non par le changement du pain et du vin au corps et au sang du Christ, mais par l'union du corps et du sang du Christ avec le pain et le vin.

Cependant, sur la nature de cette union qui existerait entre le corps et le sang du Christ et le pain et le vin, ils ont émis plusieurs opinions.

D'après Osiander, l'un des premiers disciples de Luther, il s'opérerait une union hypostatique entre le Christ et le pain et le vin. En vertu de cette union, le Christ a pu dire en toute vérité, à la dernière cène : Ceci est mon corps, ceci est mon sang. C'est le système de l'impanation. Le Verbe s'impane comme il s'est incarné. De même qu'on appelle incarnation l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine, ainsi l'on peut désigner du nom d'impanation son union hypostatique avec le pain.

Selon Luther, il s'opérerait une simple union accidentelle entre le pain et le vin et le corps et le sang du Christ; de sorte qu'on peut dire que le Christ est avec le pain, sous le pain, dans le pain. Ce système a reçu le nom de consubstantiation ou de companation, parce qu'on y reconnaît la coexistence de la substance du pain et du vin avec la substance du corps et du sang du Christ.

Pendant quelque temps, pressé par les objections des sacramentaires, Luther crut devoir enseigner l'ubiquité de l'humanité du Christ. L'humanité du Sauveur aurait joui des attributs divins, de l'immensité divine, de la toute-présence divine. Puisque cette humanité est présente partout, elle serait aussi présente dans le pain et le vin eucharistiques. Mais Luther s'aperçut que ce nouveau système l'amenait à dénaturer le dogme de la présence réelle; il l'abandonna pour revenir à sa première pensée.

La définition du concile de Trente. — Après la session XII^e,

avons-nous dit¹, des théologiens furent chargés d'extraire des ouvrages des protestants les points de doctrine condamnables.

Douze propositions furent présentées, dont la troisième résumait la doctrine d'Osiander et celle de Luther. « Dans l'eucharistie, il faut admettre le corps et le sang du Christ et en même temps la substance du pain et du vin, de telle sorte qu'il n'y a pas de transsubstantiation; mais la substance du pain et du vin est assumée hypostatiquement par l'humanité du Christ, de telle sorte qu'il a pu dire, à la cène. ces paroles : Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » On a reconnu la théorie d'Osiander.

Dans le résumé de la théorie luthérienne, les théologiens prirent soin d'indiquer les motifs qui déterminèrent le célèbre réformateur à se séparer de l'orthodoxie, de façon que les Pères du concile les eussent sous les yeux, au cours des discussions dogmatiques. « Martin Luther, rapportent les théologiens, dans son *Testament du Sacrement de l'Autel*, s'exprime ainsi : J'admets que, dans ce sacrement, on mange et on boit vraiment le corps et le sang du Christ, présent dans le pain et le vin. Et il écrit dans ses *Assertions* : Lorsque j'ai vu quelle était l'Église qui avait défini la transsubstantiation, à savoir l'Église aristotélicienne et thomiste, je suis devenu plus audacieux, et moi qui hésitais entre la pierre et l'autel, j'ai enfin établi ma conscience dans un autre sentiment, d'après lequel le vrai corps et le vrai sang du Christ sont dans le vrai pain et dans le vrai vin, et non seulement sous les accidents du pain et du vin². »

Cette proposition troisième fut ensuite soumise à la discussion des Pères du concile. Le débat ne fut pas des plus animés. Il n'y a rien de spécial à relever si ce n'est cette déclaration trois fois-répétée : « Nous ne sommes pas ici pour entendre et pour dirimer les controverses scolastiques,

1. Cf. *supra*, p. 132.

2. Cf. A. THEINER, *Acta Concilii Tridentini*, post sess. XII, t. I, p. 488.

mais pour juger et condamner les hérétiques¹. » Notons aussi cette réflexion du Général des Augustins, que les modernes détracteurs du dogme de la transsubstantiation feraient bien de méditer pour apprendre d'où l'Église tient ses dogmes : « Il faut estimer notre foi non pas d'après ce qu'elle aurait pu être, mais d'après ce qu'elle est dans l'Écriture et dans la Tradition. Or, la foi traditionnelle est la foi en la transsubstantiation. C'est ainsi que si l'on estime la foi d'après ce qu'elle aurait pu être, il est vrai de dire que le Christ aurait pu s'unir au pain par une sorte d'union hypostatique². »

Tous les Pères furent unanimes à condamner les théories de l'impanation et de la companation. La définition fut acquise à peu près à la fin de la IX^e congrégation générale, et, sous sa forme actuelle, à la fin de la XII^e congrégation. Elle fut promulguée, en séance solennelle, en même temps que la doctrine de la présence réelle. Nous en avons exposé le contenu, au commencement de ces *Leçons* sur la transsubstantiation.

ARTICLE II

La nature de la transsubstantiation.

Idée générale. — Par la vertu même des paroles de la consécration, le corps du Christ est présent sous les apparences du pain, et son sang est présent sous les apparences du vin.

Cette présence résulte de la conversion de toute la substance du pain au corps du Christ, et de toute la substance du vin au sang du Christ, conversion merveilleuse et unique, et que l'Église appelle une *transsubstantiation*. Or, cette conversion totale, cette transsubstantiation, comment se fait-elle, autrement dit, quelle en est la nature ?

A ce sujet, nous développerons la *doctrine de l'École*, la

1. *Ibid.*, pp. 502, 504.

2. *Ibid.*, p. 515.

seule qui explique autant que possible le dogme de la transsubstantiation. S'inspirant d'une philosophie différente, Descartes et Leibniz ont chacun essayé une nouvelle explication. Bien que leurs théories soient aujourd'hui abandonnées par tous les théologiens, il sera bon d'en faire *un exposé rapide* : car elles obtiennent du moins ce résultat de montrer que le dogme de la transsubstantiation, s'il est suffisamment expliqué par l'École, *n'est pourtant lié nécessairement à aucun système philosophique.*

La doctrine de l'École. — Dans la conversion substantielle d'où résulte la présence du corps et du sang du Christ sous les apparences du pain et du vin, comme dans toute conversion substantielle, on peut distinguer le *terme initial*, dit *terminus a quo* ; le *terme final*, dit *terminus ad quem* ; l'*acte* par lequel cesse le terme initial et apparaît le terme final, qui, cette fois, est un *acte transsubstantiateur*. Quelle est, selon la doctrine de l'École, la nature tant des deux termes extrêmes que de l'acte transsubstantiateur ?

Le terme initial. — Le terme initial est le pain et le vin, c'est-à-dire deux substances matérielles ou deux corps. Étudions seulement la substance du pain ; il sera facile d'analyser, par comparaison, la substance du vin.

La substance du pain, comme toute substance matérielle, est composée de deux éléments essentiels : la matière et la forme spécifique du pain. De l'union substantielle de ces deux éléments résulte la quantité dimensive ou l'étendue, avec ses trois dimensions, et, par suite, son relief ; avec son poids, sa densité ; avec sa situation dans l'espace, dans le temps, et éventuellement, le mouvement local, les actions physiques et chimiques. Viennent aussi des qualités, comme la couleur, l'odeur, la saveur. Ainsi, il y a dans le pain quelque chose de fondamental et quelque chose d'accessoire. Ce qui est fondamental s'appelle la substance proprement dite ; ce qui est accessoire s'appelle les accidents.

Or, si grande que soit l'intimité de la substance et des accidents dans un corps, elle n'est pourtant pas telle que la substance et les accidents ne puissent être séparés. En d'autres termes, dans un corps, les accidents pourraient continuer d'exister, si la substance venait à cesser d'être ce qu'elle est. Pour cela, il suffirait que le pouvoir créateur fit disparaître la substance, et exerçât sur les accidents l'influence qui leur venait précédemment de la substance.

Ce qui est possible dans toute substance matérielle, se produit dans la substance du pain, lorsque Dieu, à la parole du prêtre, accomplit l'acte transsubstantiateur.

Le terme final. — Le terme direct de la transsubstantiation, c'est la substance du corps et du sang du Christ. Mais, parce que le Christ est indivisible, il s'ensuit que, par concomitance ou indirectement, avec la substance du corps et du sang du Christ se trouvent tout son corps et tout son sang : avec le corps se trouve le sang, et avec le sang se trouve le corps : avec le corps et le sang, se trouve l'âme. Puis, en vertu de l'union hypostatique, avec le corps, le sang et l'âme, se trouve la divinité. Donc, le terme concret de la transsubstantiation, c'est le Christ tout entier.

C'est le Christ tout entier, avec son vrai corps, celui-là même qu'il a reçu de la bienheureuse Vierge Marie, dans lequel il a souffert, il est mort, il est ressuscité. C'est le Christ avec son corps, dans l'état où il est. Le soir de la cène, ce fut le Christ avec son corps passible et mortel. Sur nos autels, c'est le Christ avec son corps ressuscité et glorieux. Ainsi, dans le sacrement de l'eucharistie, le corps du Christ est impassible, c'est-à-dire exempt de toute douleur et de toute corruption; il est subtil, c'est-à-dire pouvant pénétrer, comme un fluide insaisissable, les autres corps; il est agile, c'est-à-dire ayant la faculté de se transporter sans fatigue, sans obstacle, en un clin d'œil, à des distances incommensurables; il est lumineux, c'est-à-dire rayonnant

la clarté autour de lui, comme l'astre qui verse des torrents de lumière, sans jamais s'épuiser.

Le terme concret de la transsubstantiation, c'est le Christ tout entier, avec son vrai corps, ressuscité et glorieux, sous les accidents du pain et du vin. Après la transsubstantiation, la substance du pain et la substance du vin ont disparu : les accidents de ces deux substances sont demeurés ce qu'ils étaient auparavant. Il reste donc l'étendue de la substance du pain : puis la couleur, l'odeur et la saveur du pain ; il reste l'étendue de la substance du vin, la couleur, l'odeur et la saveur du vin. N'ayant subi aucun changement en eux-mêmes, ces accidents se comportent à l'égard des corps environnants comme s'ils continuaient d'exister dans leur propre substance : ils gardent leur poids et leur densité : ils peuvent nourrir celui qui les prend ou se corrompre. Ils sont distribués de telle sorte que l'étendue est comme l'accident fondamental, c'est-à-dire celui qui supporte les autres.

Mais quelle est la vertu qui exerce, vis-à-vis de l'étendue, la fonction de substance ? Ce rôle ne saurait être rempli par le corps du Christ. En effet, s'il en était de la sorte, les accidents appartiendraient au corps du Christ, de même qu'ils appartaient à la substance du pain, avant la transsubstantiation. On devrait les lui attribuer, dans le discours, et dire qu'il a telle étendue, telle hauteur, telle largeur, telle couleur, telle odeur, telle saveur ; on devrait dire qu'il est brisé, altéré. De telles affirmations seraient ultra-réalistes et fausses. Ce n'est donc pas le corps du Christ qui fait fonction de substance : les accidents du pain et du vin ne deviennent pas les accidents du corps du Christ : ils demeurent, après comme avant la transsubstantiation, les accidents du pain et du vin. Quelle est alors la force qui soutient l'étendue, et, par l'étendue, les autres accidents eucharistiques ? C'est la toute-puissance de Dieu, répond saint Thomas¹.

Cependant, si le corps du Christ n'exerce pas la fonction de

¹ *Sum. theol.*, III, q. LXXVII, a. 1.

substance des accidents du pain et du vin; s'il n'y a pas, entre le corps du Christ et les accidents du pain et du vin, de rapport de substance à accidents, par le fait d'une disposition positive de Dieu, il s'opère, entre le corps du Christ et les accidents, une union très intime. C'est une union sacramentelle qui implique, entre le corps du Christ et les accidents, un double rapport : un rapport d'inséparabilité, par suite duquel le corps du Christ est inséparable des accidents eucharistiques jusqu'à leur corruption; et un rapport de signification, par suite duquel les accidents eucharistiques manifestent la présence du Christ. Bref, le corps du Christ, sans exercer la fonction de substance, est présent aux accidents eucharistiques, à la manière de leur substance : il est tout entier sous les accidents, et tout entier sous chacune de leurs parties.

L'acte transsubstantiateur. — Quelle est la nature de cet acte par lequel cesse la substance du pain et du vin, en même temps qu'apparaît, sous les accidents du pain et du vin, la substance du corps et du sang du Christ, et, par suite, le Christ tout entier?

La conversion est ce changement par lequel une chose, en cessant d'être ce qu'elle était, devient autre chose qu'elle n'était pas. Elle est substantielle, si c'est la substance qui devient une autre substance; elle est accidentelle, si la substance demeurant la même, les accidents deviennent d'autres accidents. La transsubstantiation est, sans contredit, une conversion, et une conversion substantielle.

Mais elle n'est pas une conversion substantielle ordinaire, naturelle. Dans toutes les conversions substantielles qui surviennent dans la nature, la forme seule devient une autre forme; la matière reste la même; elle sert de sujet à la conversion. Or, dans la transsubstantiation, c'est toute la substance du pain et du vin, matière et forme, qui est convertie au corps et au sang du Christ. La transsubstantiation est une conversion substantielle, non seulement formelle mais totale.

C'est une conversion extraordinaire, surnaturelle, merveilleuse et unique, *mirabilis et singularis*, ainsi que le déclare le concile de Trente¹.

Durand de Saint-Pourçain, évêque de Meaux, au xiv^e siècle, a prétendu que, dans cette conversion substantielle totale, la substance du pain et du vin devenait le vrai corps et le vrai sang du Christ, par un phénomène d'assimilation analogue à celui qui se produit en nous, lorsque la nourriture que nous avons prise se transforme en notre substance. Cette interprétation grossière de la transsubstantiation n'est pas absolument contraire à la définition du concile de Trente; car elle affirme que la substance du pain et du vin, considérée comme telle, disparaît. Mais elle ne répond à aucune exigence et ne repose sur aucun fondement. Si certains Pères, comme saint Grégoire de Nysse², ont comparé la conversion eucharistique à une sorte de digestion, par laquelle le pain et le vin seraient transformés en la chair et au sang du Christ, ils ont entendu se servir d'une simple figure de langage.

Selon Scot, l'acte transsubstantiateur n'est qu'une substitution de substances. Dieu, par un premier acte, anéantit la substance du pain et du vin; puis, par un second acte, il substitue à la substance disparue le corps et le sang du Christ. Toutefois, ajoute Scot, la substance du pain et du vin ne disparaît pas absolument ou pour elle-même, mais conditionnellement, c'est-à-dire pour que la substance du Christ soit là où était la substance du pain et du vin. Aussi les deux actes ne forment-ils qu'une seule économie, dont le terme unique est la relation de présence du corps et du sang du Christ sous les accidents du pain et du vin³.

Cette explication est très simple. Des théologiens éminents, comme Vasquez⁴ et le cardinal de Lugo⁵, ont cru pouvoir

1. DENZ., 884.

2. Cf. *supra*, p. 143.

3. Cf. *In IV Sent.*, dist. XI, q. III.

4. Cf. *De Eucharistia*, disp. CLXXXI, c. XII.

5. Cf. *De Eucharistia*, disp. V, sect. 6.

l'adopter. La plupart des auteurs modernes lui donnent leur préférence. Elle a cependant contre elle une objection, très grave à première vue. Le concile de Trente affirme, en termes exprès, que toute la substance du pain et du vin *est convertie* en la substance du corps et du sang du Christ. Or, la substitution n'est pas une conversion. Oui, répondent les scotistes, la substitution n'est pas une conversion proprement dite; mais le concile ajoute que cette conversion est *merveilleuse et unique*, donc une conversion *au sens large, analogique*. Or, la substitution est une conversion au sens large, analogique. Malgré cette réponse, qui permet seulement de dire que l'explication scotiste n'est pas en opposition avec la doctrine du concile de Trente, nous croyons plus juste et plus conforme au dogme l'explication de saint Thomas. Elle est plus mystérieuse, et, pour cette raison même, sans doute plus près de la vérité¹.

D'après la doctrine de l'Ange de l'École, l'acte transsubstantiateur est une conversion proprement dite. Il y a cette différence entre ce système et le précédent : tandis que, dans la substitution, il y a deux actes distincts et successifs, bien que coordonnés : dans la conversion proprement dite il n'y a qu'un seul acte. Le même acte, unique et indivisible, fait cesser la substance du pain et du vin, et apparaît la substance du corps et du sang du Christ. Ainsi, la même combinaison chimique fait cesser le vin et apparaît le vinaigre, selon cet adage : *Corruptio unius est generatio alterius*².

Telle est la doctrine de l'École sur la nature de la transsubstantiation. Il est évident qu'elle est toute en fonction d'une conception philosophique sur la composition des corps, à savoir la conception hylémorphiste. Si l'on pensait devoir en adopter une autre, il faudrait aussi chercher à expliquer

1. Cf. L. BILLOT, *De Sacramento Eucharistiæ*, q. LXXV, § 2.

2. Cf. *Sum. theol.*, III, q. LXXV, a. 1-4. Cf. L. BILLOT, *De Sacramento Eucharistiæ*, q. LXXV, § 4. — L. GAILLOT, *Catechismus theologicus, De Eucharistiæ sacramento*, pp. 76-81.

autrement la nature de la transsubstantiation. Que vaudrait cette autre explication? Rien, assurément, si, pour l'établir ou pour la justifier, on était obligé, d'abord, de minimiser la donnée dogmatique.

L'explication cartésienne du dogme de la transsubstantiation. — La philosophie scolastique a toujours eu la prétention de partir de l'expérience des sens extérieurs ou intérieurs pour s'élever à la connaissance des principes. C'est bien en effet le caractère de sa méthode.

Cependant, à partir surtout du ^{xiv}^e siècle, peut-être y admit-on trop de principes que l'expérience n'imposait pas. Légitime ou non, ce reproche est celui que Descartes adressait à l'École, au commencement du ^{xvii}^e siècle. A l'encontre, il proposait une nouvelle philosophie, basée sur la pleine évidence de cette double donnée purement expérimentale : je pense et je suis.

Il en inférait trois conclusions. Premièrement, tandis que l'essence de l'âme est la pensée, l'essence du corps est l'étendue, l'étendue concrète, localisée. De même qu'il ne saurait exister d'étendue sans corps ou d'espace vide, de même il ne saurait exister de corps sans étendue. Deuxièmement, l'unique propriété de l'étendue est le mouvement; la diversité des propriétés, dans un même corps, s'explique par la diversité des mouvements; aussi, le mouvement ne peut ni être, ni être conçu sans l'étendue. Troisièmement, l'âme n'est pas autre chose que la pensée, et le corps n'est pas autre chose que l'étendue en mouvement. Dès lors, il n'y a aucun point commun, aucun rapport direct entre l'esprit et l'étendue. Toutes les sensations que l'esprit éprouve, telles que la couleur, l'odeur, la saveur, sont des phénomènes qui se passent dans l'esprit, à l'occasion des mouvements qui sont produits dans l'étendue. C'est de cette manière que l'esprit connaît les corps.

Or, il est facile de voir que ces trois conclusions sont incompatibles avec le dogme de la transsubstantiation, si

du moins on l'explique à la manière des scolastiques. Si l'étendue concrète, localisée, fait partie essentielle d'un corps, comment cette étendue peut-elle demeurer, la substance de ce corps venant à disparaître? De plus, si les modifications qui surviennent dans un corps sont le fait de la diversité du mouvement de l'étendue, si elles sont le fait d'un mouvement qui ne peut être, ni être conçu sans l'étendue, il est évident que la disparition de la substance du pain entraîne la disparition de l'étendue de ce pain, et de tous les autres accidents. Réciproquement, il est non moins clair que la présentation du corps du Christ entraîne l'apparition de l'étendue du corps du Christ, de tous les accidents de ce corps, y compris cette dernière détermination qui la localise.

Et pourtant Descartes estimait que sa philosophie rendait parfaitement compte du dogme de la transsubstantiation, tel que le concile de Trente l'avait établi. Il développe cette doctrine dans ses *Réponses aux quatrièmes objections d'Arnauld*¹.

Le concile de Trente a défini que toute la substance du pain disparaît, et qu'à cette substance succède le corps du Christ. Descartes déclare que sa philosophie n'a rien à objecter contre cette proposition. Après la transsubstantiation, ajoutent les Pères du concile, il ne reste plus que les espèces ou apparences du pain et du vin. Descartes remarque avec raison que le concile s'est contenté d'affirmer le fait de la permanence des espèces ou apparences sans rien dire de leur nature. C'est là, dit-il, un point important. Sous le nom d'espèces ou apparences, on peut, en effet, entendre deux choses. Ce sera ou bien ce que les scolastiques appellent les accidents, c'est-à-dire l'étendue et les différents mouvements auxquels cette étendue est soumise. Or, la permanence de tels accidents, la substance venant à disparaître, est impossible. Ou bien, sous le nom d'espèces ou apparences, on entend la superficie de la substance du pain. Descartes pré-

1. Cf. *Oeuvres de Descartes*, éd. V. Cousin, t. II, pp. 78-88.

tend que, d'après les principes de sa philosophie, la superficie d'un corps peut demeurer, le corps venant à disparaître, à condition toutefois qu'une vertu divine soutienne cette superficie.

Nous arrivons au passage le plus difficile de cette explication. Qu'est-ce que la superficie d'un corps, dans la philosophie cartésienne? Souvenons-nous qu'il ne saurait y avoir d'espace vide. Par suite, l'intervalle qui se trouve entre l'étendue de ce pain, par exemple, et mon corps, est rempli d'atomes qui appartiennent à d'autres corps, tels que l'oxygène et l'azote. De même, les intervalles qui sont entre les atomes qui forment le pain, que je considère, sont remplis d'atomes d'oxygène et d'azote. Or, ceux de ces atomes qui sont en rapport immédiat avec le pain et qui, par conséquent, prennent la configuration du pain, constituent la superficie du pain. C'est cette superficie du pain qui reste après la transsubstantiation. Avant la transsubstantiation, cette superficie était soutenue par l'étendue du pain; après la transsubstantiation, elle est soutenue par la toute-puissance de Dieu. Avant la transsubstantiation, le mouvement imprimé à l'étendue du pain était transmis, d'abord, à la superficie du pain, puis aux autres atomes, de manière à venir ensuite impressionner nos sens. A l'occasion de cette impression, notre esprit éprouvait les sensations dites les sensations du pain. Après la transsubstantiation, les mêmes mouvements continuent de partir de la superficie du pain, vide maintenant de son contenu naturel, pour venir impressionner nos sens. Donc, nos sens continuent d'être impressionnés après comme avant la transsubstantiation; notre âme continue de percevoir les mêmes sensations.

Ainsi, Descartes, loin de rejeter le dogme de la transsubstantiation, semble plutôt voir dans ce mystère un argument en faveur de son système philosophique. « Toutes lesquelles choses [les divers aspects du dogme de la transsubstantiation], écrit-il, me semblent être si commodément appliquées par mes principes, que non seulement je ne crains pas

d'avoir rien dit ici qui puisse offenser nos théologiens, qu'au contraire j'espère qu'ils me sauront gré de ce que les opinions que je propose, dans la physique, sont telles qu'elles conviennent beaucoup mieux avec la théologie que celles qu'on y propose d'ordinaire¹. »

Leibniz et le dogme de la transsubstantiation. — Leibniz, bien qu'il appartint à la religion luthérienne, se préoccupa, pendant quatre ans, de concilier les principes de sa philosophie avec le dogme de la transsubstantiation, ainsi qu'il le déclare lui-même dans une lettre à Arnauld².

Selon Descartes, les corps ne sont pas autre chose que de l'étendue en mouvement. L'unité en laquelle elle se résout est l'atome en mouvement. Leibniz affirme, au contraire,

1. Cf. *Œuvres de Descartes, loc. cit.*, p. 83. Il est vrai que, dans ses *Réponses aux quatrièmes objections d'Arnauld*, Descartes, gardant une position plutôt négative, n'avait guère cherché qu'à montrer l'entière conformité de son système philosophique avec la doctrine de l'Eglise sur la transsubstantiation. Arnauld se déclara satisfait; Bossuet ne le fut pas moins, heureux, disait-il, de savoir que Descartes admettait, avec les autres catholiques, « l'absence réelle du pain, et la présence aussi réelle du vrai corps de Jésus-Christ ». Cf. *Examen d'une nouvelle explication du Mystère de l'Eucharistie*, p. 17, publié par E. LEVESQUE, 1900. Malheureusement, Descartes ne s'en tint pas là. Emporté par l'espérance que son système donnerait la clef du mystère, il voulut tenter une explication plus positive et plus complète. La transsubstantiation, prétendit-il, laisse subsister le pain. Mais Dieu l'organise à la manière du corps humain. Ce corps, ainsi organisé, est animé de l'âme du Christ. Par suite, il devient vraiment le corps même du Christ. Descartes avait exposé son nouveau système au P. Mesland, S. J., dans deux lettres, qui devaient rester secrètes, si celui-ci le jugeait opportun. La communication dut en être faite à quelques mois, soit par le P. Mesland, soit par Descartes lui-même, si bien que les copies se multiplièrent, et tombèrent sous les yeux de Bossuet. La nouvelle explication était toute différente de la première. Bossuet n'eut pas de peine à le montrer. Elle est entièrement inacceptable, ajoute-t-il; car, si le pain a été organisé à la manière du corps humain, et animé de l'âme du Christ, il se fait que le pain a été changé au corps du Christ. Mais le corps eucharistique du Christ n'est pas le même que celui qui est né de la Vierge Marie, qui a souffert et est mort pour nous, qui est maintenant dans la gloire, ainsi que l'enseigne le concile de Trente. Cf. *ibid.*, pp. 18-20.

2. Cf. J.-A. EMERY, *Pensées de Leibniz sur la religion et la morale*, dans *Exposition de la doctrine de Leibniz sur la religion*, pp. 417-420.

que les corps sont composés non pas d'atomes en mouvement, mais de forces spirituelles ou de monades. Les monades d'un corps évoluent parallèlement, sans exercer d'action l'une sur l'autre, en vertu d'une harmonie préétablie. De même, le corps, considéré dans sa totalité, n'exerce aucune influence sur les corps qui l'entourent. L'homme se distingue des autres êtres en ce qu'il possède une monade spirituelle d'une perfection très élevée, qui, par la connaissance qu'elle a d'elle-même, connaît les monades qui forment son corps et les corps qui l'entourent. Dans ce système, l'étendue est un concept purement illusoire, c'est-à-dire un concept auquel ne répond rien dans la réalité.

Faisant application de cette philosophie au dogme de l'eucharistie, Leibniz affirme que la transsubstantiation consiste en ce que les forces qui constituent ce qu'on appelle la substance du pain disparaissent et sont remplacées par les forces qui constituent le corps du Christ. Le corps du Christ se présente sous les espèces du pain, en ce sens qu'il prend, à l'égard des corps environnants et de l'esprit de l'homme, les relations de coexistence et de simultanéité de temps qui se trouvaient remplies précédemment par la substance du pain. Ceci fait que le corps du Christ est à l'égard des corps environnants, comme à l'égard de l'esprit de l'homme, dans un rapport exactement semblable à celui qu'exerçait la substance du pain, avant la transsubstantiation. D'un autre côté, rien n'est changé dans l'esprit de l'homme. En face du corps du Christ, comme auparavant en face de la substance du pain, il continue de tirer, de son propre fond, les mêmes phénomènes de perception. La foi l'avertit seulement qu'à ces phénomènes répond non plus maintenant le pain, mais le corps du Christ¹.

1. Cf. LEIBNIZ, *Lettre à Arnauld*, publiée par J.-A. EMERY, *op. et loc. cit.* — *Lettres à Péllisson*, publiées par F. DE CAREIL, *Œuvres de Leibniz*, t. I, pp. 227-231, pp. 309-316, dont des extraits ont été donnés par J. BARUZI, *Leibniz*, pp. 249-253. — *Système de Théologie, De la transsubstantiation*, publié par J.-A. EMERY, *op. cit.*, pp. 223-267.

Conclusions philosophico-dogmatiques sur le dogme de la transsubstantiation. — La philosophie de Leibniz et celle de Descartes, sur la nature des corps, diffèrent autant, si ce n'est plus, l'une de l'autre, qu'elles diffèrent toutes deux, sur le même sujet, de la philosophie aristotélicienne et thomiste. Et cependant Leibniz et Descartes ont pensé que leur manière d'expliquer la composition des corps, loin de contredire le dogme de la transsubstantiation, l'éclairait d'un jour nouveau. De son côté, l'Église n'est jamais intervenue pour condamner la pensée de ces deux philosophes, ni pour reprendre les explications des théologiens qui se sont autrefois inspirés de leurs principes. Bien qu'elle accorde ses préférences à la philosophie aristotélicienne et thomiste, elle convient que toute philosophie est recevable, pourvu qu'elle reconnaisse que la présence réelle s'opère par la disparition de toute la substance du pain et du vin, les espèces seules demeurant, et par l'apparition du corps et du sang du Christ, avec son âme et sa divinité. Il est nécessaire, pour cela, que cette philosophie admette l'objectivité des substances et la distinction réelle entre la substance et les accidents ou les phénomènes. Si l'on soutient, avec Kant, que la substance est sans doute une conception nécessaire à la pensée, mais une conception dont on ne peut dire si elle correspond à une réalité objective, on pose un principe incompatible avec le dogme de la transsubstantiation. Cette facilité de s'adapter à tous les grands systèmes de philosophie prouve que le dogme de la transsubstantiation n'est lié indissolublement à aucun, qu'il ne tire son origine d'aucune philosophie humaine, mais qu'il vient de l'enseignement révélé par Notre-Seigneur, et transcrit dans nos Évangiles.

ARTICLE III

Le mode de présence du Christ sous les accidents
du pain et du vin.

Idée générale. — La transsubstantiation est la conversion

de toute la substance du pain et du vin au corps et au sang du Christ, les accidents du pain et du vin demeurant seulement. La transsubstantiation accomplie, le Christ tout entier est présent sous les accidents eucharistiques. De quelle manière ou en quel état est-il présent ?

La définition du concile de Trente. — En un enseignement d'une métaphysique si relevée, il importe, d'abord, de séparer ce que l'Eglise impose à notre foi.

La définition du concile de Trente, qui résume le dogme que nous devons croire, est claire et précise : « Si quelqu'un nie que, dans l'eucharistie, le Christ ne soit tout entier sous l'apparence du pain, tout entier sous l'apparence du vin, tout entier sous chacune des parties, divisées, de l'une ou l'autre apparence, qu'il soit anathème¹. »

Le Christ tout entier, c'est, comme nous l'avons déjà expliqué², le Christ avec son corps, son sang, son âme, sa divinité. C'est le Christ avec son vrai corps, celui-là même qu'il a reçu de la bienheureuse Vierge Marie, dans lequel il a souffert, il est mort, il est ressuscité. C'est le Christ avec son corps, dans l'état où il est. Le soir de la cène, ce fut le Christ avec son corps passible et mortel ; sur nos autels, c'est le Christ avec son corps ressuscité et glorieux, jouissant de toutes les propriétés des corps glorieux. Or, selon la définition du concile de Trente, le Christ tout entier est sous l'apparence du pain, et le Christ tout entier est sous l'apparence du vin.

De plus, définit le concile, le Christ tout entier est sous chacune des parties, divisées, de l'une ou l'autre apparence.

Avant la division, était-il tout entier, sous toutes les parties divisibles ? C'est une question qui était controversée au

1. Denz., 885 : *Si quis negaverit, in venerabili sacramento Eucharistiae, sub unaquaque specie et sub singulis cujusvis speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri* : A. S.

2. Cf. *supra*, p. 156.

temps du concile de Trente, et sur laquelle les Pères n'ont pas voulu se prononcer expressément.

Parmi les théologiens, les uns prétendaient qu'il en était ainsi, parce qu'ils identifiaient complètement le mode de présence du Christ sous les apparences du pain et du vin au mode de présence de la substance matérielle dans les parties de son étendue, au mode de présence de l'âme dans notre corps. Les autres, tout au moins, émettaient un doute. Si, disaient-ils, le Christ est présent sous les apparences du pain et du vin, ce n'est qu'en vertu d'une volonté positive de Dieu. Dès lors, le mode de présence du Christ sous les accidents du pain et du vin peut n'être que l'analogie du mode de présence de la substance matérielle dans les parties de son étendue, du mode de présence de notre âme dans les parties de notre corps. Aujourd'hui, la controverse est terminée, et l'on considère généralement comme certain que le Christ est, tout entier, sous chacune des parties, divisibles, de l'une ou l'autre apparence.

A l'époque du concile de Trente, les théologiens n'étaient pas d'accord sur cette autre question, celle de savoir si le Christ, tout entier, est sous chacune des parties, divisées, de l'une ou l'autre apparence, même lorsqu'elles sont presque invisibles ou intangibles, autrement dit du moment que ces parties divisées n'existent plus qu'à l'état de poussière, à peine perceptible aux sens. Les uns étaient pour l'affirmative, parce qu'ils prétendaient que la présence du Christ est attachée à la réalité de l'apparence, quelle que soit sa perceptibilité sensible. La présence du Christ, disaient les autres, n'est liée aux apparences du pain et du vin qu'autant que ces apparences sont des signes sensibles, et non seulement des signes *physiquement* sensibles, mais des signes *moralement* sensibles, c'est-à-dire des signes sensibles, selon la manière ordinaire de parler. Il faut qu'il en soit ainsi, affirmaient-ils, pour que le Christ, sous les apparences du pain et du vin, puisse être aussi bien sacrement que sacrifice. Le concile de Trente n'a pas voulu dirimer cette controverse, qui

reste ouverte aujourd'hui comme au xvi^e siècle. La première opinion n'est pas dépourvue de probabilité. C'est pourquoi l'Église prescrit qu'on purifie avec soin les linges et les vases sacrés.

L'explication théologique. — La philosophie de l'École établit que notre âme est présente tout entière dans tout notre corps et qu'elle est présente tout entière dans chacune des parties divisibles de notre corps. Principe de toute l'activité qui est dans notre corps, il faut, en effet, que notre âme soit dans notre corps partout où il y a de l'activité, c'est-à-dire dans tout notre corps et dans chacune des parties de notre corps, *in toto corpore et in qualibet parte corporis*. D'autre part, l'âme humaine n'a pas de parties, puisqu'elle est simple, c'est-à-dire non seulement une ou indivisée en fait, mais indivisible. Donc, si elle est dans tout le corps, c'est tout entière qu'elle est dans tout le corps, *tota in toto corpore*. De même, si elle est dans toutes les parties du corps, il faut qu'elle soit tout entière dans chacune des parties du corps, *tota in qualibet parte corporis*¹.

C'est sur le modèle de la présence de notre âme dans notre corps que l'École conçoit et explique la présence de toute substance, matérielle ou corporelle, dans son étendue ou dans son corps. La substance d'un lingot d'or, par exemple, est tout entière dans le corps du lingot, et tout entière dans chacune des parties du lingot, quelles que soient les augmen-

1. Pourtant, convient-il d'ajouter, de ce que l'âme humaine est tout entière dans tout le corps, il ne s'ensuit pas qu'elle réside également dans toutes les parties du corps. L'âme réside, comme dans son centre ordinaire, dans les parties principales du corps, par exemple dans le cerveau et dans le cœur ; de là elle se répand dans les parties accessoires. Elle n'est donc dans les parties accessoires, que dépendamment de sa présence dans les parties principales. De même, l'âme n'est pas dans toutes les parties du corps avec toutes ses facultés. Elle n'est avec ses facultés que dans l'organe avec lequel elle forme un même principe d'action, et dont elle se sert pour accomplir ses opérations. Cette doctrine, l'École l'exprime par cette formule : *Anima est tota in toto corpore, et tota in qualibet parte corporis, secundum totalitatem essentie, sed non secundum totalitatem virtutis*.

tations qu'il reçoit ou les amoindrissements qu'il subit. Or, le Christ est présent tout entier sous les accidents du pain et du vin, à la manière de la substance du pain et de la substance du vin. Il est donc présent tout entier sous les accidents du pain et du vin, et présent tout entier sous les parties de ces accidents. Il est présent tout entier sous les accidents du pain et du vin, si multipliés qu'ils soient, et chacun d'eux si fragmenté qu'il soit.

Un problème à résoudre. — Le Christ présent, par mode de substance, sous les accidents du pain et du vin, n'y est pas cependant présent que selon sa seule substance. En effet, il y est présent, disions-nous, tout entier, par suite avec son étendue dimensionnelle. Or, le mode de présence de l'étendue dimensionnelle ne ressemble pas au mode de présence de la substance. L'étendue dimensionnelle est présente tout entière dans un lieu déterminé, et chaque partie de l'étendue est elle-même dans un lieu déterminé. Cela revient à dire que l'étendue dimensionnelle est toujours fixée dans un lieu déterminé et ne peut être à la fois dans un autre; et que les parties de cette étendue sont elles-mêmes fixées dans un lieu et ne peuvent être à la fois dans un autre. Dès lors, comment expliquer que le Christ tout entier par suite, avec son étendue dimensionnelle, puisse être présent à la fois en une multitude de lieux?

Les deux solutions : thomiste et suarézienne. — Un corps est naturellement dans un lieu qui le circonscrit et il ne peut être à la fois dans un autre. Cette loi, dite loi de localisation, régit tous les corps. S'il s'agit d'un corps ressuscité, comme le corps du Christ, il peut se transporter très rapidement en plusieurs lieux; mais il n'est jamais à la fois que dans un lieu. Comment le corps du Christ, dans l'eucharistie, peut-il être tout entier en une multitude de lieux à la fois?

Deux réponses ont été données à cette question : celle de saint Thomas et celle de Suarez.

Saint Thomas enseigne que le corps du Christ est dans l'eucharistie par une présence différente de celle qu'il a dans le ciel. Au ciel, il est en son mode naturel, avec sa grandeur et les qualités visibles qui le distinguaient sur la terre ; il se montre aux bienheureux dans l'état dans lequel il était quand il apparaissait à ses disciples, après sa résurrection¹. Dans le sacrement de l'eucharistie, le corps du Christ est présent tout entier sous les accidents du pain et du vin ; mais il y est tout entier par mode de substance. Il y est selon sa substance ; cette substance comporte l'étendue dimensionnelle ; seulement, l'étendue dimensionnelle de la substance corporelle du Christ se trouve être sans son mode normal : elle existe elle-même par mode de substance. Or, le propre d'un tel mode de présence est d'être soustrait à la loi de localisation, et, par suite, de pouvoir être présent à la fois en une multitude de lieux².

Suarez a proposé une solution quelque peu différente. Il

1. Cf. *Contr. Gent.*, I, IV, c. LXIV : *Corpus enim Christi per suas proprias dimensiones in uno tantum loco existit [scilicet in cælo]*.

2. *Sum. theol.*, III, q. LXXVI, a. 3, 4 : *Corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ, id est per modum quo substantia est sub dimensionibus ; non autem per modum dimensionum, id est non per modum illum quo quantitas dimensiona alicujus corporis est sub quantitate dimensiona loci. Manifestum est autem quod natura substantiæ tota est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur, sicut sub qualibet parte panis est tota natura panis. Et hoc indifferenter, sive sint dimensiones actu divisæ (sicut cum panis secatur) vel etiam sint actu indivisæ, divisibiles vero potentia. Et ideo manifestum est quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente et non solum cum frangitur..... Quantitas dimensiona corporis Christi est ibi concomitanter et quasi per accidens : ideo quantitas dimensiona corporis Christi est in hoc sacramento non secundum proprium modum (ut scilicet sit tota in toto et singulæ partes in singulis partibus), sed per modum substantiæ, cujus natura est tota in toto, et tota in qualibet parte. Ainsi, la substance d'un corps est tout entière dans ce corps et tout entière dans chaque partie de ce corps : c'est le mode normal de présence de la substance matérielle. Elle est conçue, avons-nous dit, sur le modèle de la présence de notre âme dans notre corps. Mais il en est autrement de la quantité ou de l'étendue dimensionnelle de la substance matérielle. Celle-ci est tout entière dans un lieu déterminé, et chaque partie de l'étendue est elle-même dans un lieu déterminé : c'est le mode normal de présence de l'étendue dimensionnelle.*

faut, selon lui, distinguer dans l'étendue ce qu'il appelle la partie essentielle ou l'étendue interne, et la partie accidentelle ou l'étendue externe. L'étendue interne, c'est la distribution ontologique de la substance d'un corps, avec ses parties distinctes et disposées selon l'ordre qui est propre à la substance de ce corps. L'étendue externe n'est que cette dernière détermination qui localise l'étendue interne; autrement dit, c'est la relation spatiale avec son fondement objectif, le *esse ad* avec le *esse in* de la relation spatiale¹. Suarez fait application de cette théorie au corps du Christ, de la manière suivante. Au ciel, le corps du Christ possède son étendue interne et son étendue externe : il est localisé. Dans l'eucharistie, il ne possède que l'étendue interne. En un tel état, il peut exister tout entier en une multitude de lieux à la fois². Cette explication ne diffère peut-être guère de celle de saint Thomas que dans l'expression; du moins, elle a cet avantage appréciable de se prêter plus facilement à l'exposition du mystère.

Il importe de rappeler, après le compte rendu de ces deux solutions, thomiste et suarézienne, ce que nous avons dit plus haut³, à savoir que si le corps du Christ, sous les accidents du pain et du vin, ne fait pas fonction de substance, toutefois il est uni aux accidents du pain et du vin, aussi inséparablement que leur propre substance. On peut donc affirmer, malgré un semblant de contradiction dans les termes, que le corps du Christ, tout en n'étant pas localisé, est là où étaient la substance du pain et la substance du vin, et, par suite, qu'il est là où sont les accidents du pain et du vin. Les théologiens font cette distinction, en disant que le corps du Christ, dans le sacrement de l'eucharistie, non localisé en

1. Cf. *Metaph.*, disp. LI, *De ubi*, sect. 1. Voir, à ce sujet, l'étude de D. Nys, intitulée : *La notion d'espace au point de vue cosmologique et psychologique*, ch. 1, pp. 32-63, Louvain, 1901. —

2. Cf. *De Eucharistia*, disp. XLVIII, *De comparatione utriusque præsentis*, sect. 1.

3. Cf. *supra*, p. 158.

lui-même ou directement, s'y trouve cependant localisé par les accidents du pain et du vin ou indirectement. Indirectement localisé, le corps du Christ est indirectement soumis au mouvement local. C'est dans ce sens que l'on peut dire qu'il est porté par le prêtre, élevé à l'élévation, exposé sur l'autel ¹.

Jésus-Eucharistie. — Présent tout entier par mode de

1. D'une part, dans l'eucharistie, le corps du Christ ne fait pas fonction de substance par rapport aux accidents eucharistiques. D'autre part, il est présent aux accidents du pain et du vin, à la manière de leur substance : il est inséparable des accidents eucharistiques jusqu'à leur corruption ; les accidents eucharistiques manifestent la présence du corps du Christ ; le corps du Christ, bien que non localisé sous les accidents du pain et du vin, est pourtant là où sont ces accidents, si multipliés ou fractionnés qu'ils soient.

De cette double opposition, dans chacune desquelles la seconde affirmation tempère ce que la première a de trop absolu, il est permis d'inférer la règle générale suivante : *Il est interdit, dans le discours, d'attribuer en propre au corps du Christ les qualités qui ne conviennent aux accidents eucharistiques que comme accidents de la substance du pain et du vin. Mais il est permis d'attribuer en propre au corps du Christ les qualités qui conviennent aux accidents eucharistiques, considérés soit comme les signes sensibles de la présence du Christ, soit comme des parties de l'étendue, fixées dans un lieu.*

Cette règle générale peut se décomposer en trois règles spéciales :

1^{re} règle : *Tout changement local des accidents eucharistiques peut être attribué, en propre, au corps du Sauveur.*

Ainsi, on peut dire, à proprement parler, que le corps du Christ est élevé à l'élévation, qu'il est exposé sur l'autel, qu'il est porté par le prêtre.

2^e règle : *Les qualités sensibles des accidents du pain et du vin, telles que leur couleur, leur odeur, leur saveur, leurs dimensions, leur poids, leur densité, ne peuvent être attribuées en propre au corps du Christ. On concède pourtant que certaines lui soient improprement attribuées, par métonymie, c'est-à-dire selon cette figure de langage, qui consiste à prendre le contenant pour le contenu, le vêtement pour la personne révélée.*

Ainsi, l'on ne peut pas dire, à proprement parler, qu'on voit ou qu'on touche le corps du Christ dans l'eucharistie. On peut le dire par mode de figure. Mais on recommande de ne pas abuser de cette permission.

3^e règle : *Certains phénomènes physiques ou chimiques que peuvent subir les accidents du pain et du vin, ne doivent en aucune manière être attribués au corps du Christ.*

Ainsi, on ne peut pas dire que le corps du Christ est brisé quand on brise l'hostie, broyé par les dents, digéré par l'estomac.

substance, ou présent tout entier, bien que sans l'étendue externe, sous les accidents du pain et du vin, le corps du Sauveur possède toutes ses proportions naturelles. Mais, parce qu'il est sans relation spatiale directe avec les corps extérieurs, il est inaccessible aux sens : il ne peut être perçu directement, de la part des créatures, que par la lumière de gloire ou que par la foi ¹. Les apparitions de Jésus-Eucharistie ne sont, le plus souvent, que des représentations miraculeuses toutes subjectives. Mais au miracle subjectif peut répondre, et répond parfois, un miracle objectif, qui consiste dans une certaine modification préternaturelle des accidents eucharistiques. Il n'y a en cela rien de purement fictif, puisque à ces signes répond toujours la présence du Christ tout entier ².

Dans son état sacramentel, le Sauveur agit-il, et, s'il agit, quelles actions opère-t-il? Il est certain que le Sauveur peut accomplir toutes les opérations qui ne dépendent pas des sens extérieurs, comme vouloir, aimer, s'offrir en sacrifice, adorer, rendre grâces, prier. Quant à celles qui sont conditionnées à l'usage des sens extérieurs, comme voir, entendre, parler, il ne peut les faire sans un miracle. En effet, pour qu'un corps puisse user de ses sens extérieurs, il faut que ses organes soient localisés, qu'ils soient dans l'espace, en relation spatiale avec les autres corps. Mais, en un mystère comme celui de l'eucharistie, où le miracle est la règle, il n'est pas étonnant que ce miracle se produise continuellement. Nous pouvons donc croire que Jésus-Eucharistie nous voit, nous écoute et qu'il pourrait même nous parler ³.

1. *Sum. theol.*, III, q. *cxvii*, a. 7.

2. *Ibid.*, a. 8.

3. R. P. DALCAIRNS, *La Sainte Communion*, t. I, ch. iv. *La vie de Jésus dans le Saint-Sacrement*.

ARTICLE IV

La permanence du Christ sous les accidents
du pain et du vin.

Idée générale. — Après avoir étudié le terme final de la transsubstantiation, qui est le Christ tout entier sous les accidents du pain et du vin, nous avons recherché le mode de présence du Christ sous les accidents eucharistiques. Il nous reste à examiner la durée de la présence du Christ sous ces mêmes accidents. Nous aurons ainsi tracé un portrait aussi complet que possible de Notre-Seigneur, dans le Très Saint Sacrement de l'Autel. •

Il importe, d'abord, de faire l'*historique de cette doctrine*. Cet historique nous permettra de mieux saisir toute la nouveauté de la *thèse protestante* et le bien-fondé de la *définition du concile de Trente*. Par mode de conclusion, nous tracerons quelques *règles liturgiques*.

Historique de cette doctrine. — Les éléments eucharistiés sont donnés aux fidèles, écrit saint Justin, et l'on envoie leur part aux absents, par le ministère des diacres¹. Tertullien atteste l'usage d'avoir chez soi, en temps de persécution, la sainte eucharistie, pour se communier². Saint Cyprien fait plusieurs allusions à la communion domestique³. Clément d'Alexandrie rapporte que c'était la coutume, de son temps, de permettre aux fidèles d'emporter chez eux une partie de l'eucharistie⁴. Ces témoignages suffisent à montrer qu'aux II^e et III^e siècles on croyait à la permanence de la présence réelle, après la célébration des saints mystères.

1. *Apol.*, LXVII.

2. *De Oratione*, XIX.

3. *De lapsis*, XXVI.

4. *Strom.*, I, I, c. 1; *P. G.*, VIII, 692.

L'édit de Constantin, de l'année 313, qui donnait à l'Église le libre exercice de son culte, permit aux chrétiens de construire des basiliques publiques. On y conservait la sainte eucharistie. Après la communion des fidèles, lit-on dans les *Constitutions Apostoliques*, les diacres recueillaient les restes et les déposaient dans un lieu saint, appelé *pastophores εὐχάριστος*¹. A partir de cette époque, l'histoire du dogme de la permanence du corps du Christ se confond avec celle de la réserve².

Au XI^e et au XII^e siècle, on se demande ce que le corps du Christ devient dans l'estomac du communiant. La réponse est donnée par Hugues de Saint-Victor. Le corps du Christ cesse d'être présent, enseigne-t-il, quand le sacrement est consommé par le communiant, autrement dit lorsque les accidents du pain et du vin sont corrompus³.

Au XIII^e siècle, on recherche si la corruption des accidents est l'unique cause qui fasse cesser la présence réelle. Saint Thomas répond qu'il n'y a qu'une cause qui entraîne la cessation de la présence réelle, l'altération substantielle des accidents⁴. Saint Bonaventure enseigne une opinion différente. La présence réelle cesse par l'altération substantielle des accidents, mais aussi lorsque l'hostie est dévorée par un animal, et, d'une manière générale, lorsque les accidents, pour un motif ou pour un autre, cessent de pouvoir être offerts à la manducation du communiant⁵. Cette opinion est considérée comme erronée, depuis la définition du concile de Trente.

La thèse protestante. — Les luthériens ont nié la perma-

1. *Const. Apost.*, l. VII, c. XIII.

2. Cf. J. CORBLET, *Histoire du Sacrement de l'Eucharistie*, t. I, l. XII.

3. *De Sacramentis*, l. II, pars VIII, c. XIII; *P. L.*, CLXXVI, 471.

4. *Sum. theol.*, III, q. LXXX, a. 8.

5. *In IV^o Sent.*, dist. XIII, a. II, q. I, concl., éd. Vivès, t. V : *Ratio autem quæ hos [opinantes] movet, est, quia Christus non est sub illo sacramento nisi catenus, quod ordinabile est ad usum humanum, scilicet ad manducationem.*

nence de la présence réelle sous les accidents du pain et du vin.

Selon les uns, la présence réelle n'a lieu qu'au moment de la communion. Le corps du Christ *præsens est tantum in usu, dum sumitur*. Selon d'autres, la présence réelle a lieu depuis la consécration jusqu'à la communion; elle cesse dans les hosties qui restent après la communion.

Cette thèse protestante n'a pas de point d'appui dans l'histoire : elle est une nouveauté. Les luthériens furent amenés à la soutenir, uniquement par le désir de ruiner le culte du Saint-Sacrement, qui, depuis le ^{xiii}^e siècle surtout, avait pris une importance toujours croissante.

La définition du concile de Trente. — Anathème, déclare le concile de Trente, celui qui dit que le corps du Christ n'est pas présent dans l'eucharistie quand la consécration a été faite, et celui qui dit que le corps du Christ ne continue pas de demeurer présent dans les hosties ou parcelles d'hosties qui restent après la communion¹. Comme on le voit, les deux formes du luthéranisme sont également condamnées.

Quelques règles liturgiques. — La doctrine de l'Église est donc que le corps du Christ reste présent sous les accidents eucharistiques, tant qu'ils ne sont pas corrompus. D'autre part, les médecins disent aujourd'hui que si l'on considère un homme dans les conditions ordinaires, une petite hostie peut demeurer dans son estomac, sans être digérée, une demi-heure, et une grande hostie, une heure². Ces deux

1. DENZ., 886 : *Si quis dixerit, peracta consecratione, in admirabili Eucharistiæ sacramento non esse corpus et sanguinem Domini Nostri Jesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quæ post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum Corpus Domini : A. S.*

2. Le pain azyme est composé d'amidon et de gluten. C'est la salive qui digère l'amidon, et la digestion par la salive s'opère lentement. Quant au gluten, il est

principes ont donné lieu aux prescriptions liturgiques suivantes :

1. En règle générale, il est interdit de laisser les espèces eucharistiques se corrompre autrement que par la consommation qui se fait dans la communion.

2. Afin d'éviter le péril de toute autre corruption, la congrégation des Rites a prescrit de renouveler les saintes espèces tous les huit jours. Toutefois, l'Ordinaire de chaque diocèse a le droit de statuer pour étendre ce délai. En aucun cas, disent les Statuts synodaux du diocèse de Paris, on ne différera le renouvellement des espèces au delà de quinze jours¹.

3. Il est fait exception à la règle générale pour le cas où un malade viendrait à rejeter l'hostie consacrée. Il faut alors la déposer dans un vase contenant un peu d'eau, que l'on placera dans un endroit convenable. La même conduite serait à suivre, s'il s'agissait d'hosties profanées, que l'on supposerait avoir été empoisonnées. Quand les saintes espèces auront été transformées, on jettera le tout dans la piscine ou dans le feu. Si l'on s'apercevait que le vin consacré a été lui-même empoisonné, par exemple par l'oxyde de cuivre des burettes, il faudrait le déposer dans un vase, attendre qu'il soit transformé en vinaigre, le jeter dans la piscine ou dans le feu.

4. Dans les cas non prévus par les règles liturgiques, consulter le bon sens de sa foi².

digéré par le suc gastrique, et la sécrétion du suc gastrique, dans l'estomac de celui qui est à jeun, est très faible. La digestion des accidents eucharistiques exige donc un temps assez prolongé.

1. *Statuts Synodaux*, n. 296.

2. D'après le nouveau code de droit canonique, est frappé d'une censure d'excommunication, réservée au pape *specialissimo modo*, celui qui se livrerait, vis-à-vis des hosties consacrées, à des profanations violentes, c'est-à-dire à des profanations autres que celles qui viendraient de l'usage normal, mais en de mauvaises dispositions, du sacrement. Cf. *Cod. J. C.*, can. 2320. Tel serait le crime de celui qui jetterait les hosties consacrées, et, à plus forte raison, de celui qui exercerait sur elles des traitements odieux ; tel serait le crime de celui qui les emporterait ou qui les garderait dans un dessein malhonnête.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1^o Le Christ est présent dans l'eucharistie vraiment, réellement et substantiellement. Par suite, l'eucharistie est plus que le signe ou la figure du Christ, elle contient plus qu'une vertu corporelle, émanée du corps glorifié du Christ. Mais comment s'opère cette présence? Elle résulte, à tout le moins, de la substitution du corps et du sang du Christ à ce qu'on appelle la substance du pain et la substance du vin. Ainsi, le corps du Christ est substitué à la substance du pain, c'est-à-dire à cette force matérielle qui coordonne et unifie cette série de phénomènes déterminés, par lesquels nous reconnaissons le pain; le sang du Christ est substitué à la substance du vin, c'est-à-dire à cette force matérielle qui coordonne et unifie cette série de phénomènes déterminés, par lesquels nous reconnaissons le vin. Par suite de cette substitution, le corps et le sang du Christ se trouvent fixés aux phénomènes du pain et du vin. Le lien qui unit le corps et le sang du Christ aux phénomènes du pain et du vin est aussi étroit, tout en étant d'une nature différente, que celui qui attache à ces mêmes phénomènes leur propre substance.

2^o La présence réelle du Christ sous les apparences du pain et du vin, opérée par la conversion de toute la substance du pain au corps du Christ, et de toute la substance du vin en son sang, est assurément l'un des plus grands mystères de notre foi. Bien plus, c'est un de ces mystères, dont il est préférable de considérer le *pourquoi* plutôt que le *comment*. La considération du *comment* étonne la raison, et donne lieu aux spéculations les plus arides. La considération du *pourquoi* fait taire la raison, et donne lieu à de vives manifestations de foi. Le pourquoi de ce mystère, en effet, quel est-il? Le Christ a voulu continuer le sacrifice de la croix par un nouveau sacrifice, dans lequel il ne serait plus seul à s'offrir et à s'immoler, mais dans lequel les fidèles devraient s'offrir et s'immoler avec lui, afin de s'approprier les mérites et les satisfactions du grand sacrifice de la croix. Dans ce nouveau sacrifice, les fidèles se sacrifieraient avec le Christ, non seulement spirituellement, mais encore rituellement, selon la manière antique de participer à un sacrifice, c'est-à-dire en mangeant de la victime offerte. Aussi, le Christ se sacrifiera-t-il sous les apparences du pain et du vin. Si donc le Christ se sacrifie sous les apparences du pain et du vin, c'est parce qu'il veut être notre nourriture; s'il veut être notre nourriture, c'est pour que nous nous sacrifions avec lui. Voilà la double raison d'être de la présence réelle et de la transsubstantiation.

3^o Il n'est pas plus difficile d'admettre la transsubstantiation que d'admettre la présence réelle; il n'est pas plus difficile d'admettre la présence réelle que d'admettre l'incarnation du Verbe; il n'est pas plus difficile d'admettre l'incarnation du Verbe que d'admettre la divinité du Christ; il n'est pas plus difficile d'admettre la divinité du Christ que d'admettre la trinité des Personnes divines. C'est que tout se tient dans l'économie de

nos dogmes. De cette vérité, les protestants en ont donné un triste *confirmatur*. La négation de la présence réelle les a conduits même à la négation d'un Dieu personnel, c'est-à-dire d'un Dieu réellement distinct du monde. A en juger par ce que disent ou écrivent certains d'entre eux, l'objet de foi ne serait pas autre chose qu'un idéal humain, la perspective d'une humanité meilleure, dans laquelle il y aurait plus de vérité, plus de justice et de charité, plus de beauté. Au contraire, si, comme l'enseigne la Révélation, Dieu est Amour, on comprend, dans la mesure où l'esprit humain peut sagement l'exiger, le mystère de la vie divine; on comprend que Dieu ait créé l'homme, pour vivre avec lui dans la plus douce intimité; on s'explique suffisamment le mystère de l'incarnation, et celui de la présence réelle par la transsubstantiation.

Choix d'auteurs à consulter. — SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, III, q. LXXV, a. 1-4.

Card. BILLOT, *De Sacramento Eucharistiæ*, q. LXXV, § 4.

CHAPITRE IV

LE SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE

Les sacrements sont des signes sensibles, qui, sous l'action de Dieu, produisent effectivement, dans nos âmes, la grâce qu'ils signifient. Causes efficientes, instrumentales, d'une grâce spéciale, ils contiennent donc tous cette grâce, au moins virtuellement.

Or, comme nous l'avons dit plus haut ¹, en exposant l'économie de ce mystère, l'eucharistie, en même temps qu'elle est un sacrifice, est aussi un sacrement. Et la vérité de l'*eucharistie-sacrement* est de foi, aussi bien que la vérité de l'*eucharistie-sacrifice* ². Mais l'eucharistie est un sacrement dans lequel le Christ veut intervenir en personne, non seulement comme cause efficiente principale de la grâce, mais encore comme cause efficiente instrumentale. Là, en effet, le Christ se rend présent sous les apparences du pain et du vin, pour venir en nous, par la communion, afin d'y produire lui-même effectivement une grâce de nutrition surnaturelle, c'est-à-dire une grâce qui augmente en nous, en la réconfortant et en la fortifiant, la vie surnaturelle.

1. Cf. *supra*, p. 2.

2. La vérité de l'eucharistie-sacrement a été définie par le IV^e concile de Latran, cf. DENZ., 698; elle a été définie, à plusieurs reprises, par le concile de Trente, cf. DENZ., 844, 874, 930, 932. Cf. *infra*, p. 276, la définition de l'eucharistie-sacrifice.

Ainsi, le sacrement de l'eucharistie peut être décrit : Le sacrement de la Nouvelle Loi, institué par Notre-Seigneur, qui signifie et produit une grâce de nutrition surnaturelle : il signifie cette grâce par les apparences du pain et du vin, qui contiennent le corps et le sang du Christ : et il la produit par la communion ; autrement dit : *Sacramentum Novæ Legis, a Christo institutum, quo, per species panis et vini, continentur Christum, significatur et, mediante sumptione, producit gratia nutritionis supernaturalis*¹.

Puisque l'eucharistie est un sacrement, nous devons y trouver, comme dans tout sacrement, les *éléments constitutifs* du rite sacramentel, des *effets propres et distincts*, ordonnés en vue d'un *sujet déterminé*. Nous serons amené, en terminant ces *Leçons*, à traiter du *culte du Très Saint Sacrement*.

ARTICLE I

Les éléments constitutifs du sacrement de l'Eucharistie.

La matière et la forme du sacrement de l'Eucharistie.

— « Il y a cette différence, écrit saint Thomas, entre le sacrement de l'eucharistie et certains autres sacrements, comme le baptême et la confirmation : ces sacrements ne

1. Bien que le sacrement de l'eucharistie soit formé de deux parties réellement distinctes, à savoir les espèces du pain qui contiennent le corps du Christ et les espèces du vin qui contiennent le sang du Christ, cependant il constitue un sacrement spécifiquement et numériquement un. C'est qu'en effet les espèces du pain et du vin, qui contiennent le corps et le sang du Christ, constituent le signe sacramentel productif d'une seule et même grâce sacramentelle, à savoir une grâce de nutrition surnaturelle. Puis, si les espèces du pain et du vin signifient déjà, l'une et l'autre, le premier effet du sacrement, à savoir le corps et le sang du Christ, pourtant elles signifient le même Jésus-Christ Notre-Seigneur ; elles signifient la même passion de notre divin Sauveur ; elles signifient un même banquet eucharistique, gage d'une même gloire dans le ciel. Cf. SUAREZ, *De Eucharistia*, disp. XXXIX, sect. 3.

sont réalisés que lorsque leur matière est appliquée au sujet qui les reçoit, tandis que le sacrement de l'eucharistie est réalisé quand les paroles de la consécration ont été prononcées sur le pain et sur le vin¹. » C'est que, dès ce moment, le premier effet du sacrement est atteint, celui que le signe sacramentel vise tout d'abord, à savoir la présence du corps du Christ sous les apparences du pain et du vin. Et la production de ce premier effet, indépendamment du second, c'est-à-dire de la grâce sacramentelle, qui ne sera conférée que par le moyen de la communion, suffit pour que le sacrement existe.

Ainsi, la matière prochaine du sacrement de l'eucharistie, celle qui entre dans la constitution du sacrement, est composée des espèces sacramentelles et du corps du Christ. Ces deux éléments viennent-ils au même titre, ainsi qu'énonce Suarez²? Est-ce premièrement le corps et le sang du Christ, et secondairement sont-ce les espèces sacramentelles, ainsi que le prétend le cardinal de Lugo³; ou bien sont-ce premièrement les espèces sacramentelles, et secondairement le corps et le sang du Christ, selon la doctrine de Bellarmin⁴? Il est certain que, dans le sacrement de l'eucharistie, le Christ veut être lui-même, sous les espèces sacramentelles, la cause efficiente instrumentale de la grâce. Donc les

1. *Sum. theol.*, III, q. LXXIII, a, 1, ad 3^{um} : *Hæc est differentia inter eucharistiam et alia sacramenta habentia materiam sensibilem, quod eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum corpus Christi; aqua vero baptismi continet aliquid sacrum in ordine ad aliud, scilicet virtutem ad sanctificandum. Et ideo sacramentum eucharistiæ perficitur in ipsa consecratione materiæ; alia vero sacramenta perficiuntur in applicatione materiæ ad hominem sanctificandum. Et ex hoc sequitur alia differentia, nam in sacramento eucharistiæ, id quod est res et sacramentum, est in ipsa materia; id autem quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia quæ confertur. In baptismo autem utrumque est in suscipiente, scilicet et character, qui est res et sacramentum, et gratia remissionis peccatorum, quæ est res tantum. Et eadem ratio est de aliis sacramentis.*

2. *De Eucharistia*, disp. XLII, sect. 3, n. 2.

3. *De Eucharistia*, disp. I, sect. 3, n. 36-39.

4. *De Sacramento Eucharistiæ*, l. IV, c. VI.

espèces sacramentelles ne constituent pas, en fait, le rite producteur de la grâce. Par ailleurs, dans le sacrement de l'eucharistie, le corps du Christ n'est pas sensible par lui-même; il n'est sensible que par les apparences du pain et du vin. Donc si le corps du Christ donne au sacrement de l'eucharistie d'être une cause efficiente de grâce, il ne lui donne pas d'être un signe sensible de grâce. Et l'essence du sacrement exige qu'il soit un signe sensible, producteur d'une grâce. Il semble dès lors qu'il faille adopter l'opinion de Suarez, d'après laquelle les espèces sacramentelles et le corps du Christ entrent, au même titre, dans la composition du sacrement. Pourtant, il faut observer que si, d'un côté, le sacrement de l'eucharistie n'est productif d'une grâce que parce que les espèces sacramentelles contiennent le corps et le sang du Christ, d'un autre côté, le corps du Christ est déjà le premier effet du sacrement. Il est donc plus exact de dire, avec Bellarmin, que le corps du Christ entre secondairement dans la constitution du sacrement. Ainsi, la matière prochaine du sacrement de l'eucharistie est composée des espèces sacramentelles, mais en tant qu'elles signifient et qu'elles comportent la présence réelle du corps et du sang du Christ, *consistit in speciebus consideratis in recto, et connotantibus in obliquo corpus et sanguinem Christi*.

Il reste que nous nous occupions de la *matière éloignée* du sacrement de l'eucharistie, c'est-à-dire du pain et du vin, et des conditions qu'ils doivent réaliser pour pouvoir être changés au corps et au sang du Christ, et de la *forme* de ce même sacrement, ou des paroles de la consécration.

§ I

LA MATIÈRE ÉLOIGNÉE DU SACREMENT DE L'EUCARISTIE.

Le Décret aux Arméniens. — D'après les quatre récits de l'institution de l'eucharistie, le Sauveur prit du pain, et

ayant rendu grâces, le donna à ses Apôtres, en disant : « Ceci est mon corps : mangez-en. » Puis, il prit le calice où était le vin, et, ayant prononcé la formule de bénédiction, il le donna pareillement aux Apôtres, en disant : « Buvez-en tous ; car ceci est mon sang. » Il ajouta : « Faites ceci en mémoire de moi. » Ainsi, selon la loi posée par le Sauveur lui-même, c'est le pain et le vin seuls qui peuvent être convertis au corps et au sang du Christ ; en d'autres termes, la matière éloignée du sacrement de l'Eucharistie ne peut être que le pain et le vin.

La Tradition a toujours interprété dans ce sens les prescriptions du divin Maître. Elle a précisé seulement ce point qui, du reste, se trouvait déjà dans l'ordre du Christ, à savoir que le pain devait être du pain de froment, et le vin, du vin de la vigne. Si, au III^e siècle, quelques évêques d'Afrique crurent qu'ils pouvaient consacrer du pain et de l'eau, ils obéirent en cela à des vues personnelles. Ils s'attirèrent bien vite les reproches de saint Cyprien. L'affaire n'eut pas d'autres suites. Rien n'autorise à dire que les chrétiens des premiers siècles employèrent indifféremment, dans la célébration de l'eucharistie, le vin et l'eau, comme si l'idée seule de la cène leur eût importé¹.

Aussi, dans l'instruction pratique qu'il adressa aux Arméniens, en l'année 1439, le concile de Florence ne fit que résumer la doctrine de la sainte Écriture et de la Tradition des Pères, lorsqu'il déclara que « la matière du sacrement de l'eucharistie est, d'une part, le pain du froment, et, d'autre part, le vin de la vigne, auquel on mêlera, avant la consécration, un peu d'eau² ». Cette doctrine est *de foi*, sinon

1. Cette idée bizarre a été soutenue par A. HARNACK, dans un traité intitulé : *Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin*, dans *Texte etc.*, t. VII, 2. Cf. *infra* p. 287, la doctrine de saint Cyprien.

2. DENZ., 698 : *Tertium est EUCCHARISTIE sacramentum, cujus materia est panis triticeus, et vinum de vite, cui ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet.*

parce qu'elle est contenue dans le décret aux Arméniens, du moins parce qu'elle est clairement enseignée dans l'Écriture et la Tradition. Du reste, le concile de Trente a défini expressément que la transsubstantiation consiste dans la conversion de toute la substance du pain et de toute la substance du vin¹.

Mais, en un sujet de ce genre, il était nécessaire que l'Église intervint, jusque dans les détails, afin d'empêcher les abus de s'introduire. Elle a donc tracé des règles pratiques, dont *les unes sont relatives au pain, les autres relatives au vin; d'autres sont relatives à la consécration du pain et du vin.*

Quelques règles pratiques au sujet du pain. — Certaines de ces règles posent des conditions de *validité*, d'autres des conditions de *licéité*.

Voici d'abord les conditions de *validité* :

1° Il faut que le pain soit pétri de farine de froment principalement, et d'une eau naturelle. Ainsi, on ne peut consacrer le pain fait avec de la farine d'avoine, d'orge ou de blé noir, c'est-à-dire de sarrasin : la consécration serait nulle. Elle serait fort douteuse, et, par suite, elle devrait être considérée pratiquement comme nulle, si c'était du pain de seigle. Si l'on avait du pain dans lequel il serait entré une autre farine que celle de froment, on ne pourrait s'en servir, à moins que cette farine étrangère ne fût qu'en petite quantité.

2° Il faut que le pain ait été suffisamment cuit au feu. Une pâte de farine de froment pétrie avec de l'eau ne serait pas du pain et ne pourrait être consacrée.

3° Toute altération qui ferait perdre au pain sa dénomination, en ferait une matière invalide; cependant, si le pain n'était que faiblement altéré, s'il commençait seulement à se corrompre, il serait encore une matière valide; mais on

1. DENZ., 877, 884.

ne pourrait le consacrer sciemment sans commettre une faute mortelle, à moins d'y être pressé par un motif particulièrement grave¹.

Voici maintenant les conditions de *licéité* :

1° Le concile de Florence ordonne aux prêtres de rite latin de se servir de pain sans levain, de pain azyme, et aux prêtres de rite grec de se servir de pain levé². Il est fait exception pour un prêtre de rite latin qui, après avoir fait la consécration du pain et du vin, s'apercevrait que le pain azyme qu'il vient de consacrer est corrompu, et qui ne disposerait que de pain levé pour terminer le sacrifice. De même, il est permis à un prêtre de rite latin de dire la messe avec du pain levé, s'il se trouve dans un pays où le rite latin n'existe pas.

2° Les hosties ne doivent être ni brisées, ni tachées. Elles doivent de plus avoir la forme ronde, et être plus grandes pour le célébrant que pour les fidèles. Pourtant, à défaut d'une grande hostie, un prêtre peut célébrer avec une petite hostie, même en dehors du cas de nécessité. S'il y avait lieu de craindre que les fidèles ne se scandalisent, il faudrait les avertir³.

Quelques règles pratiques au sujet du vin. — Ces règles posent des conditions de *validité* et des conditions de *licéité*.

Voici les conditions de *validité* :

1° Le vin doit être un vin de raisin, et non une liqueur extraite d'un fruit quelconque.

1. En règle générale, les hosties ne doivent pas être de plus d'un mois. Le P. LEHMKUHL cite le cas d'un curé qui ordonnait à ses vicaires de se servir d'hosties faites depuis trois mois, en hiver, et depuis six mois, en été. La congrégation des Rites, interrogée, répondit en condamnant cette pratique, et en déclarant que les vicaires ne devaient pas l'obéissance à leur curé, sur ce point. Cf. *Theol. mor., De SS. Eucharistia sacramento*, n. 163.

2. DENZ., 692.

3. Cf. A. DE LIGUORI, *Theol. mor., De Eucharistia*, n. 205.

2° Ce doit être un vin de raisin mûr; le verjus extrait de raisin vert n'est pas du vin.

3° Il ne doit pas être substantiellement altéré. Cette altération substantielle peut se faire de deux manières : ou bien si le vin se transforme en vinaigre, ou bien si l'on mêle au vin une trop grande quantité d'eau.

4° Si un prêtre prononçait les paroles de la consécration sur du vin gelé, ce vin serait-il réellement consacré? Certains théologiens sont pour la négative : ils soutiennent que le vin gelé n'est pas une matière valide. D'autres, en plus grand nombre, estiment que le vin gelé serait une matière valide, et, par suite, qu'il serait réellement consacré. Tous conviennent que le vin gelé ne serait pas une matière licite¹. On devrait prendre d'autre vin, ou faire fondre la glace du premier, en échauffant le calice, suivant le procédé prescrit par les rubriques, lorsque les espèces se sont gelées après la consécration.

Voici les conditions de *licéité* :

1° Il est défendu de faire usage du vin qui commence à s'aigrir ou à se corrompre. Le prêtre qui célébrerait avec du vin légèrement acide, préciserait les rubriques du Missel, pécherait gravement.

2° Sauf le cas de nécessité, on ne peut se servir de moût ou de vin doux, bien qu'un tel vin soit réellement du vin et suffise pour constituer la matière valide.

3° Est-il permis de se servir de vin de raisin sec? Non, s'il s'agit de vin de raisin sec, fabriqué selon les procédés de l'industrie moderne. Un tel vin serait une matière illicite, peut-être même invalide. Mais, à plusieurs reprises, le Saint-Office a permis aux missionnaires de se servir d'un vin de raisin sec, fabriqué dans les conditions suivantes. On fait

1. Dans le cas où un prêtre consacrerait illicitement du vin gelé, écrit saint Liguori, il faudrait considérer ce vin comme vraiment consacré, parce que la première opinion n'est pas suffisamment fondée. Cf. *Theol. mor.*, *De Eucharistia*, n. 207, quæritur 2°.

revenir les raisins secs, en les mettant dans l'eau froide, pendant sept, huit ou dix heures au plus. On fait ensuite sécher les raisins pour enlever l'eau qui serait à l'extérieur des grains. Puis on les presse¹.

4° En principe, le vin de messe ne doit être mêlé d'aucune autre liqueur. Cependant, afin d'empêcher l'altération de certains vins, surtout pendant les transports, le Saint-Office, le 30 juillet 1890, et le 5 août 1896, permit de joindre, au vin, de l'alcool, à condition que ce soit de l'alcool de vin; que le mélange se fasse au moment de la fermentation; que l'alcool, ajouté à l'alcool que le vin possède naturellement, ne dépasse pas douze degrés; si le vin possède déjà naturellement une proportion d'alcool de plus de douze degrés, il est permis d'augmenter cette proportion jusqu'à dix-sept ou dix-huit degrés.

Le tanisage, qui consiste à mêler au vin du tanin, dans la proportion de 4 à 5 grammes par hectolitre, et le tartrage, qui consiste à mêler au vin 40 à 50 grammes d'acide tartrique, sont-ils illicites? Le Saint-Office a interdit le tartrage, par un décret du 9 mai 1892².

5° Le prêtre est tenu, par un précepte grave, d'ajouter au vin un peu d'eau. Ce mélange a lieu, au cours de l'oblation, au moment marqué par le Missel. Toutefois, ce rite n'est pas nécessaire à la validité du sacrement, mais seulement à sa licéité. Une ou deux gouttes d'eau suffisent pour l'accomplissement du précepte. On ne sait trop quelle quantité d'eau il faudrait pour altérer la substance du vin et, par suite, pour rendre la matière invalide. La proportion d'un huitième et même d'un cinquième n'altère pas la substance du vin; mais la proportion d'un tiers ferait, du vin, une matière douteuse.

Quelques règles relatives à la consécration du pain et du

1. Cf. C. GENNARI, *Consultations*, 1^{re} partie : *Morale*, t. II, consult. CVI.

2. Cf. A. TANQUEREY, *Syn. Theol. dogm.*, *De Eucharistia*, n. 89, note 1.

vin. — Ces règles posent des conditions qui importent à la *validité* et à la *licéité* de la consécration.

1° La matière à consacrer doit être présente au célébrant; pour cela, il faut qu'elle soit sur l'autel, et que, sur l'autel, elle soit à la portée de la vue ou de la main du célébrant. De plus, la matière à consacrer doit être déterminée par la volonté, actuelle ou virtuelle, du célébrant. Ces deux conditions sont requises, pour que soit vérifié le pronom démonstratif « ceci », que le prêtre dit, quand il prononce la formule de la consécration : « Ceci est mon corps; ceci est mon sang. » L'une et l'autre sont des conditions de *validité*.

Ainsi, on ne considérerait pas comme consacrées les hosties qui seraient enfermées dans le tabernacle, par défaut de la présence requise, ni les hosties qui se seraient glissées sous le corporal, par défaut ou de la présence requise, ou de la volonté de consacrer, chez le célébrant. Quant aux gouttes de vin qui peuvent se maintenir à la paroi intérieure du calice, si surtout le prêtre n'a jamais eu de volonté à ce sujet, elles ne sont probablement pas consacrées; néanmoins, comme il y a quelque doute sur ce point, le célébrant devra prendre ces gouttes, avec le précieux sang ou avec les ablutions.

2° D'autres conditions sont prescrites pour la *licéité* de la consécration. Ainsi toute la matière à consacrer doit être placée et sur l'autel, et sur le corporal, et sur la pierre sacrée. Cette condition est imposée par un précepte grave. Comme la pierre sacrée est, le plus souvent, une pierre insérée dans l'autel, et de dimension assez restreinte, on requiert que la matière à consacrer soit toujours placée physiquement sur le corporal, et, moralement parlant, sur la pierre sacrée.

3° Toute la matière du sacrifice doit être sur l'autel, de la manière qui vient d'être décrite, pour la cérémonie de l'oblation. Le pain et le vin qui doivent servir au sacrifice seront toujours présents, puisqu'ils sont nécessaires au rite de l'oblation. Mais les petites hosties, destinées à la communion des

fidèles, doivent également être là, dès ce moment. C'est que la grande hostie du célébrant et les petites hosties des fidèles sont offertes par la même prière, que récite le prêtre : *Suscipe, sancte Pater*. Cependant, si l'on n'avait pas placé les petites hosties sur le corporal avant la cérémonie de l'oblation, et s'il survenait quelque raison de les présenter ensuite, on pourrait encore le faire au cours de la cérémonie de l'oblation, même après la préface, et même après le commencement du canon. En pareil cas, le prêtre renouvelerait l'offrande mentalement. La raison d'un tel procédé devrait être d'autant plus importante que le célébrant approcherait davantage du moment de la consécration. Aucun motif ne permet de consacrer les petites hosties, après la consécration de la grande hostie. Ajoutons encore que le prêtre est tenu de découvrir le ciboire, s'il s'en présente, aux deux moments de l'offrande et de la consécration. Ce précepte oblige, *sub levi*. Sa non-observation ne porterait aucune atteinte à la validité de la consécration¹.

Le symbolisme du pain et du vin. — Le divin Sauveur a institué le sacrement de l'eucharistie pour venir lui-même produire en notre âme, déjà élevée à la vie surnaturelle, une grâce de nourriture surnaturelle, c'est-à-dire une grâce qui soutienne en nous la vie surnaturelle, qui l'augmente, qui en répare les forces et qui nous remplisse d'une sainte joie. Ainsi, il veut être comme une nourriture que nous prendrons, pour nous sustenter surnaturellement. Dans ces conditions, il est naturel qu'il ait choisi le pain et le vin, pour signifier tant sa présence que l'effet de grâce qu'il se propose de produire en nous.

La Tradition s'est plu à étudier le symbolisme du pain et

1. L'obligation qui incombe au célébrant de consacrer le pain et le vin, et non pas seulement, par exemple, le pain, vient de la nature même du sacrifice eucharistique. Aussi, traiterons-nous de cette obligation à propos de la nature du sacrifice de la messe. Cf. *infra*, p. 305, note 1; p. 332, note 1.

du vin; elle a découvert des harmonies très saisissantes.

Par la sainte eucharistie, le Christ vient en chacun de nous, pour alimenter en nous la vie et les vertus surnaturelles, pour nous donner des grâces actuelles, au point que, si nous communions avec de bonnes dispositions, il doit résulter une véritable transformation de nous en lui, comme une incorporation de nous en lui. Et ce n'est pas seulement chez tels ou tels d'entre nous qu'il veut produire cette conversion, c'est dans le cœur de tous ceux qui le recevront. De tous ces effets individuels, il s'ensuit un effet collectif, qui est la réunion de tous les chrétiens en Jésus-Christ, par le lien vital et très puissant de la vie de la grâce, qui se manifeste en foi et en espérance, et qui s'épanouit en charité pour Dieu et pour le prochain. Or, quoi de plus propre à symboliser une telle grâce que le pain et le vin? Les grains de froment, broyés et pétris pour ne plus former qu'un même pain, les grains de raisin, pressés pour donner un même vin, symbolisent, selon saint Augustin, cette union de tous les fidèles dans le Christ, qui est l'effet de la communion eucharistique¹.

L'eucharistie n'est pas seulement un sacrement, elle est aussi un sacrifice. Ainsi que nous l'avons annoncé au début, et que nous l'établirons plus loin², elle est un sacrifice pour être un sacrement. Mais elle est le sacrifice, dans lequel les fidèles doivent se sacrifier avec le Christ, afin de s'approprier les satisfactions et les mérites du sacrifice de la croix. C'est encore, selon l'enseignement des Pères, et en particulier de saint Cyprien, ce que symbolisent le pain et le vin. Le vin que l'on offre, au moment de l'oblation, doit être un vin coupé d'eau. Le vin symbolise le sang du Christ : l'eau symbolise les fidèles. Le vin coupé d'eau symbolise l'union des fidèles au Christ, en vue du sacrifice qui va être offert sur

1. Serm. CCLXXII; *P. L.*, XXXVIII, 1247. Cf. *supra*, p. 118.

2. Cf. *supra*, p. 2, et *infra*, pp. 305-307.

l'autel. De même l'eau qui concourt, avec la farine, à former la pâte qui, après la cuisson, sera le pain, symbolise l'union des fidèles au Christ, en vue du sacrifice eucharistique¹.

Mais, dira-t-on, ces divers symbolismes n'auraient-ils pu être obtenus aussi bien par d'autres signes que ceux du pain et du vin? Non, assurément. Le pain et le vin, à eux seuls, suffisent pour entretenir la vie de l'homme, et permettre le déploiement de son activité, pendant la durée normale de son existence. C'est pourquoi partout et toujours on les a considérés comme la nourriture et le breuvage par excellence. Par suite, le pain et le vin sont, pour l'homme, une expression de sa vie; en offrant le pain et le vin, l'homme semble s'offrir lui-même².

§ II

LA FORME DU SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE.

Le Décret aux Arméniens. — Selon saint Justin, le pain et le vin sont eucharistiés « par la prière formée des paroles du Christ³ ». Pour saint Irénée, c'est « par l'invocation à Dieu » τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ⁴, qu'il appelle ailleurs « la parole de Dieu⁵ ». Le pain devient le corps du Christ « par la prière », écrit Origène⁶. Dans un sermon, saint Athanase explique aux fidèles que le pain et le vin sont changés au corps et au sang du Verbe, « quand les grandes prières et les saintes invocations ont été prononcées⁷ ». Ainsi, selon ces témoignages, la consécration est faite par la prière eucharistique, l'invocation,

1. Epist. LXIII, 13. Cf. *supra*, p. 111.

2. Cf. A. VIGOUREL, *Le canon romain de la Messe*, p. 95.

3. *Apol.*, LXVI.

4. *Hær.*, l. IV, XVIII, 5.

5. *Ibid.*, l. V, II, 3.

6. *Contra Celsum*, l. VIII, 33; *P. G.*, XI, 1565.

7. *Sermo de paschate et de sacrosancta eucharistia*, 8; *P. G.*, LXXXVI², 2401.

l'épiclese, sans que ce mot désigne encore telle partie de la prière eucharistique. Mais il apparaît clairement que, dans cette prière, l'efficacité consécrationnaire est particulièrement attribuée aux paroles du Sauveur, que le célébrant redit au nom du Christ.

A partir du milieu du iv^e siècle, une certaine efficacité semble aussi attribuée à une prière que le célébrant dit après le récit consécrationnaire de l'institution, et à laquelle on réserve de plus en plus le nom d'épiclese. D'après l'anaphore de Sérapion¹ et d'après saint Athanase², cette prière est adressée à Dieu pour qu'il envoie son Verbe sur les oblats, afin de les transformer. D'après saint Cyrille de Jérusalem, on demande à Dieu d'envoyer l'Esprit-Saint³. A partir de la fin du iv^e siècle, l'usage hiérosolymitain est adopté dans toutes les églises d'Orient. Cette modification, toute de forme, est sans doute attribuable aux controverses de l'époque. L'épiclese, — puisque c'est ainsi qu'il faut désormais l'appeler, — prend son plein développement dans les liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome⁴.

Nous avons exposé, plus haut⁵, la singulière fortune des mots τύπος, ἀντίτυπον, σύμβολον, dont les Pères se sont servis pour désigner les oblats après la consécration. Selon Clément d'Alexandrie, le mot τύπος désigne le corps et le sang du Christ, sous les apparences du pain et du vin, comme signifiant le Verbe incarné. Au iv^e siècle, les trois mots τύπος, ἀντίτυπον, σύμβολον sont synonymes. On les emploie pour indiquer les qualités sensibles du pain et du vin auxquelles est rattachée la présence réelle du corps et du sang du Christ, autrement dit les apparences ou espèces eucharistiques du corps et du sang du Christ, le sacrement de l'eucharistie.

1. Cf. *supra*, p. 94, note 3.

2. Cf. *supra*, p. 95.

3. Cf. *supra*, p. 97.

4. Cf. BRIGHTMAN, *Eastern Liturgies*, pp. 386-387, 405-406.

5. Cf. *supra*, pp. 99-100, note 5.

Dans la première moitié du ^v^e siècle, chez quelques auteurs, ces mots prennent un sens nouveau, celui d'un symbole du corps et du sang du Christ, mais complètement vide de la réalité qu'il signifie. On n'est pas symboliste pour autant. Avant la consécration, enseigne-t-on, il n'y a sur l'autel que les « antitypes », c'est-à-dire les symboles du corps et du sang du Christ. Après la consécration, ce ne sont plus les « antitypes », mais c'est le corps et le sang du Christ. Au ^{viii}^e siècle, ce nouveau sens prédominait. Rien ne peut empêcher l'usage de détourner le sens des mots : il est comme la rouille qui attaque le fer. Il en résulta une fâcheuse méprise, qui fut commise par le plus célèbre Docteur de ce temps. Saint Jean Damascène ayant remarqué que, dans la liturgie de saint Basile, on continuait d'appeler les oblats du nom d'« antitypes » après les paroles de l'institution, en conclut que ce ne peuvent être ces paroles qui consacrent, mais que c'est l'épiclèse. Plus exactement, il enseigne que les paroles de l'institution forment comme la semence qui est la cause proprement dite du fruit ; mais, de même qu'à la semence doit s'ajouter autre chose, de même aux paroles de l'institution doit s'ajouter l'épiclèse, pour produire réellement le fruit sacré, c'est-à-dire le corps du Sauveur¹.

L'explication de saint Jean Damascène fut reçue un peu partout dans l'Église grecque, excepté à Constantinople, dans les milieux où l'on se réclamait de saint Jean Chrysostome, et à Antioche. Elle introduisait une divergence dogmatique importante qui mettait les Grecs en opposition avec leurs traditions, et plus encore avec les Latins. Une controverse ne pouvait manquer de surgir à ce sujet. Elle éclata tardivement, au commencement du ^{xiv}^e siècle, sur l'initiative de quelques Latins, de séjour en Orient, qui reprochèrent aux Grecs d'attribuer l'efficacité consécrationnaire, non aux paroles de l'institution, mais à l'épiclèse. Nicolas Cabasilas, métropolite de Thessalonique, répondit en reproduisant la théorie damascé-

1. *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XIII ; P. G., XCIV, 1140-1141.

nienne. Au concile de Florence, on demanda aux Grecs de s'expliquer sur l'épiclèse. Après une assez longue discussion, Bessarion, archevêque de Nicée, déclara, au nom des Grecs, qu'ils se ralliaient à la doctrine de leur grand Docteur saint Jean Chrysostome, et reconnaissaient aux paroles de l'institution toute la vertu de la transsubstantiation. On se contenta de cet aveu et l'on évita d'insérer la doctrine des paroles de la consécration dans le *Décret d'union*, qui parut en 1438¹. Mais l'année suivante, dans le *Décret aux Arméniens*, le pape Eugène IV fut amené à se prononcer sur la matière et la forme du sacrement de l'eucharistie, et à déterminer ainsi les paroles consécatoires. « La forme du sacrement de l'eucharistie, spécifie-t-il, ce sont les paroles du Sauveur, par lesquelles il a institué le sacrement : le prêtre, parlant en la personne du Christ, fait ce sacrement; car, par la vertu des paroles elles-mêmes, la substance du pain et du vin est convertie au corps et au sang du Christ². » Le *Décret aux Arméniens*, dans la partie où il traite des sacrements, est une instruction pratique, qui, comme telle, a pleine autorité, mais non une définition de foi. Le concile de Trente renouvela la doctrine du pape Eugène IV, en assurant que « toujours cette foi a été dans l'Eglise, que, aussitôt après la consécration, le vrai corps et le vrai sang de Notre-Seigneur sont sous les espèces du pain et du vin, et cela par la vertu des paroles qui ont été prononcées³ », c'est-à-dire des paroles mêmes de l'institution. Le pape Benoît XIII, le 8 juillet 1729, et le pape Pie VII, le 8 mai 1822, ordonnèrent au patriarche melkite d'Antioche d'enseigner que la transsubstantiation s'accomplit, non par l'épiclèse, mais par les paroles de Notre-Seigneur⁴. Toutefois, ces déclarations ou décrets n'équivalent pas à une

1. Cf. HEFELE, *Histoire des conciles*, trad. DELARC-LECLERCO, t. VII, 2^e partie, pp. 1024-1025.

2. DENZ., 698.

3. DENZ., 876.

4. *Coll. Lacensis, Acta et decreta concil. recentior.*, t. II, 1876; col. 439-440, 551.

définition de foi. Aussi considère-t-on la doctrine de l'efficacité consécrationnaire des paroles du Sauveur seulement comme certaine et proche de la foi¹.

Les formules de consécration du pain et du vin. — Selon le *Décret aux Arméniens*, la forme du sacrement de l'eucharistie consiste dans les paroles du Sauveur, par lesquelles il a institué le sacrement. Les paroles du Sauveur, prescrivent les différentes liturgies, doivent être précédées du récit de l'institution. Aussi, la forme complète du sacrement de l'eucharistie, selon la liturgie romaine, est-elle la suivante :

Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, et elevatis oculis in cælum ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens : Accipite, et manducate ex hoc omnes. HOC EST ENIM CORPUS MEUM.

Simili modo postquam cenatum est, accipiens et hunc præclarum calicem in sanctas, ac venerabiles manus suas : item tibi gratias agens, benedixit, deditque discipulis suis, dicens : Accipite, et bibite ex eo omnes. HIC EST ENIM CALIX SANGUINIS MEI, NOVI ET ÆTERNI TESTAMENTI : MYSTERIUM FIDELI : QUI PRO VOBIS ET PRO MULTIS EFFUNDETUR IN REMISSIONEM PECCATORUM.

Ces paroles sont-elles toutes essentielles, c'est-à-dire toutes également requises pour la validité de la forme ? La transsub-

1. Au XVIII^e siècle, un oratorien, le P. LE BRUN, dans un traité intitulé *Défense de l'ancien sentiment sur la forme de la consécration de l'eucharistie*, Paris, 1727, publié ordinairement à la fin de l'*Explication des prières et des cérémonies de la Messe*, faillit faire renaître la controverse de l'épiclèse. Il enseigna, en s'appuyant sur les témoignages des Pères grecs, que la formule de consécration est l'épiclèse conjointement avec les paroles de l'institution. Les paroles de Notre-Seigneur, disait-il, sont bien la cause efficiente de la consécration ; mais leur efficacité est conditionnée par l'épiclèse, qui est cause impétratoire. Le P. Le Brun fut vivement pris à partie par les théologiens du temps. Cf. S. SALAVILLE, *Épiclèse eucharistique*, III. *L'Enseignement ecclésiastique en Occident, depuis le VIII^e siècle*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. V, pp. 265-276. Nous exposerons plus loin la manière dont nous concevons l'épiclèse, aussi bien chez les Grecs que chez les Latins. Cf. *infra*, pp. 341-342, note 1.

stantiation, comme toute conversion substantielle, étant un acte instantané, il y a un moment précis où s'opère le changement du pain et du vin au corps et au sang du Christ, et ce moment précis correspond à tel mot de la consécration. Mais de ce principe théologique, il ne faut pas conclure qu'il n'y a, dans les paroles de la consécration, d'essentiel que ce mot. C'est que, si les actes de conversion sont instantanés, les formules du langage humain qui les commandent ou les affirment, étant discursives, s'expriment nécessairement en une proposition simple ou composée. Quelles sont donc, parmi les formules de consécration du pain et du vin, les paroles essentielles, ou du moins celles que l'Église, juge souveraine en cette matière, estime comme telles?

1° Scot a prétendu que les paroles *Qui pridie quam pateretur* etc., et ces autres *Simili modo postquam cenatum est* etc., qui rapportent le récit de la cène, sont essentielles. C'est que, dit-il, il est nécessaire, pour la consécration, que le prêtre manifeste qu'il a l'intention d'agir au nom du Christ. Or, la manière normale de manifester cette intention est de répéter le récit de la cène¹. Cette opinion n'est généralement pas reçue² par les théologiens. Sans doute il est nécessaire, pour la validité de la consécration, que le prêtre ait l'intention, actuelle ou virtuelle, d'agir au nom du Christ. De même, il est nécessaire que les formules soient prononcées, non d'une manière narrative, mais d'une manière opérative, c'est-à-dire avec la volonté, actuelle ou virtuelle, que ce qu'elles signifient soit produit. Pourtant, cette double volonté, il n'est pas nécessaire qu'elle soit exprimée extérieurement, ni, à plus forte raison, il n'est pas nécessaire que la volonté d'agir au nom du Christ soit exprimée par la répétition du récit de la cène. Malgré cette critique, l'opinion de Scot garde quelque probabilité, et les rubriques du Missel ordonnent de reprendre à *Qui pridie quam pateretur* etc., ou bien à *Simili*

1. *In IV Sent.*, dist. VIII, q. II.

modo postquam cenatum est etc., quand on doit réitérer la consécration du pain ou la consécration du vin¹.

2^o La formule de consécration du pain est : *Hoc est enim corpus meum*. La conjonction *enim* n'est pas essentielle à la forme du sacrement ; l'omission de ce mot ne dépasserait pas la faute vénielle. Mais tous les autres mots sont essentiels, et, par suite, ils ne peuvent être omis. L'emploi d'un autre mot porterait vite atteinte à l'essence de la forme. Ainsi, le pronom démonstratif *hoc* « ceci » ne saurait être changé par l'adverbe *hic* ou *ecce* « ici » ou « voilà ». Toutefois, il n'y aurait pas de changement essentiel si l'on disait : *Hoc corpus est corpus meum*, en entendant par cette formule, ainsi que l'a enseigné Maldonat : « Ce corps qui sera présent (quand toute la formule aura été prononcée) est mon corps². » Mais il y aurait changement essentiel, si l'on disait : *Hic panis est corpus meum*, car on semblerait vouloir dire : « Que ce pain, tout en demeurant du pain, devienne le corps du Christ », ce qui est impossible. De même, douteuse serait cette formule : *Illud est corpus meum* ; car, le pronom démonstratif *illud* n'est pas démonstratif de la chose que l'on montre *hic et nunc*.

Quant au verbe *est*, il est copulatif et opératif tout ensemble. On comprend dès lors que ce verbe ne puisse être remplacé par un autre. Pourrait-on le sous-entendre ? Non, affirme saint Thomas, par cette raison qu'il est copulatif de la proposition, et, en même temps, opératif de la conversion substantielle³. Le mot *corpus* ne saurait être remplacé par le mot *caro* « chair », qui, bien qu'il signifie quelquefois tout l'homme, ne signifie littéralement qu'une partie du composé humain. L'adjectif possessif *meum* est également nécessaire, et ne saurait être remplacé, par exemple, par le mot *Christi* ; car,

1. *Missale Romanum, De defectibus*, III-IV.

2. Cf. *supra*, p. 57, note 1.

3. Cf. *Sum. theol.*, III, q. LXXVIII, a. 2.

si le prêtre disait : *Hoc est corpus Christi*, il n'apparaîtrait pas qu'il agit en la personne du Seigneur¹.

3° La formule de consécration du vin est d'abord : *Hic est enim calix sanguinis mei*. Si l'on excepte la conjonction *enim*, tous ces mots sont essentiels, et par suite ils ne peuvent être omis. On remarquera que *hic* est non pas adverbe mais adjectif démonstratif. Il signifie « ce calice ». Ce ne serait pas changer essentiellement la forme que de dire, selon le texte de saint Matthieu et de saint Marc : *Hic est sanguis meus*. L'adjectif démonstratif signifierait alors « ce sang ». Le sens complet de la phrase serait : « Ce sang qui sera présent (quand toute la formule aura été prononcée) est mon sang. »

La formule de consécration du vin s'achève par ce développement : *Novi et æterni Testamenti : mysterium fidei : qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. A l'exception des deux mots ou expressions *æterni* et *mysterium fidei*, qui ont été adoptés par l'Église, et dont l'omission n'altérerait certainement pas la forme, tous les autres mots sont tirés du récit de l'institution. Saint Thomas enseigne que ces mots appartiennent à la « substance de la forme² ». Veut-il dire qu'ils font partie essentielle de la forme, ou seulement partie intégrante, en ce sens qu'ils expriment le caractère sacrificiel de l'eucharistie ? Les théologiens discutent³. L'opinion qui adopte le premier sens, qu'il soit ou non celui de saint Thomas, garde une assez grande probabilité et s'impose en pratique. On devrait renouveler la forme, sous condition, si l'on avait omis les mots en question ; car, lorsqu'il s'agit d'un point de doctrine qui intéresse la validité des sacrements, on doit être tuteuriste⁴.

1. Cf. A. TANQUEREY, *Synopsis Theol. dogm.*, De Eucharistia, n. 98.

2. In IV Sent., dist. VIII, q. II, a. 2, sol. 1 : *Et ideo illa quæ sequuntur, sunt essentialia sanguini, prout in hoc sacramento consecratur : et ideo oportet quod sint de substantia formæ*.

3. Cf. Ch. PESCH, *Prælectiones dogmaticæ*, De Eucharistia, n. 775.

4. Le prêtre, en même temps qu'il redit le récit de l'institution, doit accomplir un certain nombre de gestes liturgiques. En particulier, au mot *benedixit*, il

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique.

— 1^o On aura remarqué le symbolisme du pain et du vin, que les Pères se sont plu à développer. L'eau qui est mêlée à la farine pour faire la pâte qui deviendra le pain, de même que l'eau que le prêtre mêle au vin, au temps de l'oblation, symbolise la participation des fidèles au sacrifice de l'autel. C'est que là le Christ ne doit plus être seul à se sacrifier : les fidèles doivent s'offrir et s'immoler spirituellement avec leur Sauveur. Puis, le pain et le vin, à eux seuls, suffisent pour entretenir la vie de l'homme, et permettre le déploiement de son activité, pendant la durée normale de son existence. Ils sont la nourriture et le breuvage par excellence ; partout et toujours on les a considérés comme les symboles de la nourriture et du breuvage. Par suite, le pain et le vin sont, pour l'homme, une expression de sa vie ; en offrant le pain et le vin, l'homme semble s'offrir lui-même.

2^o De tout temps, on a cru que la consécration du pain et du vin était produite par la prière eucharistique, et l'on a récité cette prière. Cet usage suffit à la défense du dogme. Certains auteurs pensent que ce n'est que peu à peu qu'on serait arrivé à distinguer, dans la prière eucharistique, la formule exacte de la consécration. Ce travail de précision aurait été l'œuvre de la réflexion théologique, conduite et finalement précisée non par une définition, mais par une approbation universelle de l'Église. Or, l'examen attentif des textes montre que toujours on a attribué aux paroles mêmes du Seigneur la vertu de changer le pain et le vin au corps et au sang du Christ. La déviation qui s'est produite, au VIII^e siècle, n'a été ni aussi complète ni aussi importante qu'on l'a dit quelquefois : du reste, elle s'explique assez facilement.

bénit l'hostie, en accomplissant sur celle-ci un léger signe de croix, de même qu'en répétant ce mot sur le calice, il bénit le calice en accomplissant sur celui-ci un léger signe de croix. Quelle est la signification de cette bénédiction accompagnée d'un signe de croix ?

Le mot « bénir » a deux sens. C'est d'abord celui de faire des souhaits, une prière sur un objet ou sur une personne, à l'effet de la purifier, de la sanctifier, de la consacrer. Le signe de la croix a un rapport naturel avec cette signification, puisque c'est de la croix que découle toute sanctification. Aussi, quand ce signe accompagne un souhait, une prière, il est lui-même un souhait, une prière. Le second sens du mot « bénir » est celui de louer, glorifier quelqu'un, lui rendre grâces pour ses bienfaits. Même pris dans ce sens, le mot « bénir » est souvent accompagné d'un signe de croix. Ce n'est plus qu'un geste pieux, suggéré par le mot « bénir », à moins qu'on ne veuille qu'il signifie que toute gloire ou que toute action de grâces est rendue à Dieu par Jésus-Christ crucifié. C'est plutôt ce dernier sens qu'il faut donner au mot « bénir », que le prêtre dit en répétant le récit de l'institution, et au signe de croix qu'il fait alors sur l'hostie ou sur le calice.

Choix d'auteurs à consulter. — SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, III, q. LXXIII, a. 1.

Card. BELLARMIN, *De Sacramento Eucharistiæ*, l. IV, c. VI.

A. TANQUERAY, *Syn. Theol. dogm.*, *De Eucharistia*, n. 89, note 1.

S. SALAVILLE, *Épiclèse eucharistique*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. V, pp. 194-300.

ARTICLE II

Les effets du sacrement de l'eucharistie.

Doctrine générale des effets de l'Eucharistie. — « Cherchons, dans la mesure de nos forces, écrit saint Cyrille d'Alexandrie, le sens du mystère eucharistique. Dieu avait créé toutes choses pour l'immortalité; mais, par la jalousie du démon, la mort entra dans le monde. Le tentateur poussa le premier homme au péché et à la désobéissance, et le fit tomber sous la malédiction divine. Comment l'homme, dominé maintenant par la mort, pouvait-il retrouver l'immortalité? Il fallait que sa chair mortelle participât à la puissance vivifiante de Dieu. Or, la puissance vivifiante de Dieu, c'est le *Logos*. Le *Logos* se fit homme. Et la chair mortelle qu'il s'unit, il l'immunisa contre la corruption et la rendit vivifiante. Mais il fallait qu'il vint en nous divinement par le Saint-Esprit, et qu'il se mélangeât pour ainsi dire à nos corps par sa chair sacrée et son sang précieux : c'est ce que nous avons en eulogie vivifiante, comme dans du pain et du vin [en eucharistie vivifiante, sous les apparences du pain et du vin]¹. » Ainsi, selon saint Cyrille d'Alexandrie, notre pauvre nature humaine, blessée à mort par le péché, n'a pu être vivifiée qu'en prenant contact avec la divinité, dans l'unité de la personne du Christ; mais cette vivification de l'humanité en général doit s'achever par la vivification de chaque homme, en particulier. Il faut

1. *Comment. in Lucam*, xxii; P. G., LXXII, 908-912.

que notre corps mortel prenne contact avec la chair vivifiante du Christ; sans cette union-là, nous n'avons pas la vie en lui.

A cette doctrine, qui résume l'Évangile de saint Jean, il faut joindre la doctrine de saint Paul, afin d'avoir un enseignement complet sur les effets de l'eucharistie dans l'âme du communiant.

Selon le grand Apôtre, le Fils de Dieu s'est fait homme, pour communiquer aux hommes de la plénitude de sa divinité. Mais, parce que les hommes avaient péché, avant de leur communiquer les dons du salut, il a fallu que le Fils de Dieu fait homme expiât leur péché et méritât pour eux, par ses souffrances, la grâce qu'il leur destinait. Voilà pourquoi, dès son entrée en ce monde, il accepta une vie de sacrifices, qu'il poursuivit jusqu'au sacrifice sanglant du Calvaire. Le sacrifice de la croix a été la condition de notre salut. Mais ce salut, mérité ou conquis, comment nous serait-il appliqué? Sur l'autel de la croix, le Christ s'était offert, comme représentant du genre humain; cependant, il s'était offert seul. Et il fallait que nous autres hommes, individuellement, nous venions nous offrir avec lui, pour pouvoir participer aux satisfactions et aux mérites du grand sacrifice du Calvaire. Aussi, la veille de sa mort, le Christ institua le sacrifice eucharistique, pour commémorer et pour continuer le sacrifice de la croix. Ce serait un sacrifice dans lequel les hommes, individuellement, se sacrifieraient avec lui, pour être, par suite, incorporés en lui, afin de recevoir de la plénitude de sa divinité.

Voici maintenant la synthèse de ces deux doctrines. Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour communiquer aux hommes de la plénitude de sa vie divine. Et cette communication, c'est dans la réception de la sainte eucharistie qu'elle se fera. Mais, comme les hommes ont péché, il faudra qu'auparavant le Verbe fait chair, par le sacrifice de la croix, mérite la grâce qu'il nous destine. Et pour recevoir dans la communion la vie divine, il faudra qu'auparavant

ou qu'en même temps le chrétien se sacrifie avec le Christ. S'il n'y avait pas eu de péché, la communication de la vie divine se serait faite sans qu'il y ait eu de sacrifice expiatoire. Parce qu'il y a eu péché, c'est par le sacrifice de la croix que la vie divine sera méritée; c'est par le sacrifice eucharistique, auquel le fidèle participera principalement dans la communion, que la vie divine sera donnée.

Cette synthèse laisse clairement apercevoir, dans leur unité et leur multiplicité, les effets de la communion. Et, d'abord, la communion *nous fait participer au sacrifice du Christ*; elle *nous incorpore à notre Sauveur*; elle est *l'aliment de notre vie surnaturelle*; elle *produit les plus heureux effets sur le corps du communiant*; elle est comme *le générateur de la vie catholique*.

La communion nous fait participer au sacrifice du Christ. — C'est la doctrine même qu'exposait saint Paul aux Corinthiens. Nous l'avons déjà rapportée, pour y trouver soit une preuve de l'institution de l'eucharistie, soit une preuve du dogme de la présence réelle.

On offrait encore, à Corinthe, des sacrifices aux idoles. Des victimes étaient immolées en leur honneur; puis une partie de la chair était mangée, en un banquet religieux, par les adorateurs de la divinité: le reste était vendu au marché, et chacun s'en approvisionnait comme bon lui semblait. Saint Paul écrit aux Corinthiens pour leur dire qu'il ne voit aucune difficulté à ce que les chrétiens achètent, au marché, de la viande offerte aux idoles, et qu'ils s'en nourrissent comme d'une chair ordinaire; mais il leur interdit expressément de prendre part aux banquets religieux des païens. C'est que, enseigne-t-il, dans ces banquets religieux, les convives, en mangeant de la chair des victimes offertes, participent réellement au sacrifice offert aux idoles. Il s'établit, par suite, un lien moral entre les adeptes de la divinité et la divinité elle-même, en sorte qu'ils ne forment plus qu'un tout moral avec cette divinité.

Il est évident que les chrétiens ne peuvent se permettre pareille chose, eux qui, dans les réunions, en recevant le corps et le sang du Christ, ont participé au sacrifice du Christ et sont devenus un corps moral avec le Christ. C'est donc à prendre ou à laisser. On ne peut être à la fois païen et chrétien¹.

Ainsi, selon cette doctrine, le chrétien qui communique, participe au sacrifice du Christ, se sacrifie avec le Christ. C'est la manière rituelle de participer à un sacrifice, de se sacrifier avec la victime. Il en était ainsi, du reste, dans l'Ancien Testament, rappelle l'Apôtre. Les Juifs ne s'unissaient pas seulement en esprit à l'immolation des victimes qui étaient offertes pour eux; mais, de plus, ils mangeaient de la chair sacrifiée. Et ceci leur était une marque de la part qu'ils prenaient au sacrifice, du sacrifice qu'ils faisaient d'eux-mêmes avec le sacrifice de la victime².

Sous l'Ancienne Loi, participer à un sacrifice ou se sacrifier avec une victime, ce n'était pas seulement manger de la chair de la victime immolée, c'était encore prendre part à ce sacrifice dans son cœur, ou se sacrifier intérieurement.

A cette condition, la participation au sacrifice ou le sacrifice que l'on faisait de soi avec le sacrifice de la victime établissait un lien entre le fidèle et Dieu. Il s'ensuit que la communion, qui nous fait participer au sacrifice du Christ, qui nous fait nous sacrifier avec le Christ, demande que nous la complétions par notre sacrifice personnel, celui-là d'ordre spirituel et tout intérieur, pour qu'il s'établisse entre le Christ et nous un lien spirituel très étroit, pour que le Christ et nous nous ne fassions plus qu'un.

Mais, demandera-t-on, en quoi peut bien consister ce sacrifice d'ordre spirituel et tout intérieur, ce sacrifice du cœur?

1. Cf. *I. Cor.*, x, 14-21.

2. Cf. *ibid.*, x, 18; — *Hebr.*, xiii, 10. — *Levit.*, vi, 29-30.

Tout sacrifice, quel qu'il soit, comme nous le verrons bientôt, consiste essentiellement en un don ou en une offrande qui se fait en une immolation. Le don et l'immolation sont entre eux dans de tels rapports que l'immolation signifie et mesure la portée du don. Un sacrifice d'ordre spirituel et tout intérieur, c'est le don de tout ce qu'il y a de meilleur en nous par l'immolation spirituelle ou le renoncement à tous nos mauvais penchants ; c'est le don de notre humilité, par le renoncement à toutes les formes de notre orgueil ; c'est le don de notre pauvreté, par notre détachement des biens de ce monde ; c'est le don de notre innocence, par le renoncement à toutes les formes de la sensualité ; c'est le don de notre confiance en Dieu et en ceux qu'il a préposés pour nous conduire, par l'immolation de toutes ces défiances ou de tous ces instincts de critique qui viennent de notre mauvaise nature ; c'est le don de notre amour de Dieu, et du prochain aimé en Dieu, par l'immolation de notre égoïsme. Voilà le sacrifice d'ordre spirituel et tout intérieur, auquel nous convie la communion, en même temps qu'elle nous fait participer au sacrifice du Christ. Assurément, il n'est pas de manière plus excellente d'« annoncer la mort du Seigneur », ou de « nous renouveler dans le souvenir de sa Passion ». Et c'est avec une intelligence très lumineuse du mystère de l'eucharistie que l'Auteur de l'*Imitation* a écrit ces mots, à la fin de l'un de ses chapitres sur le Très Saint Sacrement : « S'offrir en s'immolant, de tout son cœur, avec le Christ, au saint sacrifice de la messe et à la communion, c'est l'offrande de soi la plus digne, et la satisfaction la plus grande pour les péchés¹. »

Par la communion, nous nous incorporons à notre Sauveur. — Ainsi, selon la doctrine de saint Paul, entre le fidèle qui participe au sacrifice du Christ par la communion et

1. *De Imitatione*, l. IV, c. VII, 4.

le Sauveur lui-même il s'établit un lien tellement étroit que le fidèle et le Christ ne forment plus qu'un¹.

C'est, d'abord, un lien matériel, qui résulte de la seule manducation du corps du Christ, et qui dure aussi longtemps que les accidents du pain et du vin n'ont pas été substantiellement altérés. Il consiste en une union de simple contact, analogue, dit le cardinal de Lugo², à celle qui existe entre les saintes espèces contenues dans un ciboire et ce ciboire lui-même. Elle se réalise aussi bien chez celui qui communie indignement que chez celui qui communie en état de grâce.

Mais lorsque le chrétien communie dignement, il s'établit immédiatement entre le Christ et lui une union spirituelle très intime. Si les dispositions du chrétien sont très élevées, l'intimité de l'union croît à proportion, et alors se trouvent réalisées pleinement ces paroles du Sauveur, en saint Jean : « Si quelqu'un mange ma chair et boit mon sang, il demeure en moi, et moi en lui. Comme le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra aussi par moi³. » C'est que le Sauveur, présent dans le communiant, s'empresse d'alimenter en lui tant la grâce habituelle que les vertus surnaturelles ; il multiplie les grâces actuelles. Il s'ensuit, chez le communiant, une véritable transformation spirituelle, de telle sorte que tout en lui, ses pensées, ses sentiments, ses désirs, ses actions, sont conformes aux pensées et aux sentiments de Jésus-Christ. Il est vraiment incorporé au Christ. Ce n'est plus lui qui vit, mais c'est le Christ qui vit en lui. Ajoutons que le but de tant de grâces est d'exciter chez le communiant la charité la plus ardente pour Dieu, et pour le prochain aimé en Dieu, si bien qu'il s'établisse entre Dieu et lui, ou bien entre le prochain aimé en Dieu et lui, une douce et forte amitié. Et, selon la doctrine de saint Thomas, cette direction caractérise particuliè-

1. Cf. *I Cor.*, x, 17.

2. *De Eucharistia*, disp. XII, sect. 5, n. 109.

3. *JOAN.*, vi, 56-57.

rement la grâce sacramentelle du sacrement de l'eucharistie¹.

De même que la communion unit le chrétien à son Sauveur, de même elle réunit tous les chrétiens en Jésus-Christ; car elle les fait participer tous à la même chair du Christ, et elle leur fait puiser dans cette participation la communication d'une même vie divine. Il en résulte un seul corps, dont les chrétiens sont les membres et dont le Christ est la tête. C'est la doctrine qu'exposent en particulier saint Cyprien², saint Augustin³ et saint Cyrille de Jérusalem⁴. Comme les grains de blé épars se ramènent dans l'unité d'un seul pain, ainsi les fidèles sont unis entre eux dans l'unité du corps du Christ. Ils deviennent « concorporels », « consanguins » au Christ; d'un mot, ils deviennent ce qu'ils reçoivent, le corps du Christ, et, étant le corps du Christ, ils sont animés par l'Esprit du Christ.

L'Eucharistie, l'aliment de notre vie surnaturelle. — La communion, disions-nous, a pour effet d'alimenter en nous la vie surnaturelle, au point de nous incorporer au Christ. C'est cette grâce de nutrition surnaturelle qu'il nous faut maintenant examiner par le détail.

Tout l'effet, écrit saint Thomas, que la nature et le breuvage matériels opèrent sur notre vie naturelle, tout cela le sacrement de l'eucharistie l'opère sur notre vie surnaturelle; par conséquent, il la soutient, il l'augmente, il répare ses forces et il la remplit d'une sainte joie⁵. Le concile de Florence a reproduit, en les approuvant, tous les termes de cette formule⁶.

Il ne suffit pas à l'homme de vivre selon la vie naturelle : il doit encore vivre selon une vie d'un autre ordre, d'un

1. *Sum. theol.*, III, q. LXXIX, a. 1, ad 2^{um}.

2. *Epist.* LXIII, 13.

3. *Serm.* CCLXXII; *P. L.*, XXXVIII, 1247.

4. *Catech.* XXII (mystag. IV); *P. G.*, XXXIII, 1097-1104.

5. *Sum. theol.*, III, q. LXXIX, a. 1.

6. *DENZ.*, 698.

ordre tout divin, la vie de la grâce. Cette vie consiste en ce que Dieu vient en nous, et nous transforme pour nous adapter aux exigences de sa présence. Et ce n'est là que le côté physique de la grâce. Si Dieu vient en nous et nous conforme à lui, c'est afin d'établir entre lui et nous un lien particulier, celui d'une amitié, appelée à se développer de plus en plus. Voilà la vie de la grâce. Nous naissons selon cette vie, lorsque nous recevons le baptême; le sacrement de pénitence nous la rend, lorsque le péché nous l'a fait perdre. Or, le premier effet de la communion est de soutenir en nous la vie surnaturelle, c'est-à-dire de la maintenir dans son orientation vers Dieu, et de l'appuyer dans la lutte qu'il lui faut livrer contre notre mauvaise nature, contre le monde et contre le démon.

Ici-bas, dans l'ordre surnaturel comme dans l'ordre naturel, vivre ce n'est pas seulement lutter, c'est encore croître, c'est croître, il est vrai, en luttant. Or, la sainte communion a pour effet de développer en nous la vie surnaturelle. Pour comprendre ce développement de la vie surnaturelle, il importe de se rappeler que la vie de la grâce se conçoit à la manière de la vie naturelle, c'est-à-dire à la manière d'un principe vital s'exerçant par l'intermédiaire de différentes facultés qui, pour agir, ont besoin d'être mises en mouvement. Le principe vital de la grâce et les facultés intermédiaires ou vertus surnaturelles, par lesquelles il s'exerce, forment la grâce sanctifiante ou habituelle; l'application des vertus surnaturelles à un acte est due à la communication d'une grâce actuelle. Or, le développement de la vie surnaturelle produit par la communion consiste dans une augmentation de la grâce sanctifiante, c'est-à-dire dans une augmentation du principe vital de la grâce, et dans une augmentation des vertus. De plus, l'eucharistie confère à l'âme du communiant un droit à recevoir de nombreuses grâces actuelles, destinées à appliquer les vertus surnaturelles qui sont en elle, à multiplier les actes surnaturels, de façon à l'élever à la ferveur spirituelle ou à l'y maintenir.

Le développement de la vie de la grâce dans une âme est en opposition directe avec la disparition du péché. Ainsi, plus une âme se développe dans la vie de la grâce, plus le péché disparaît en elle. L'augmentation de la grâce dans l'âme du communiant coïncidera donc avec la disparition du péché. Autrement dit, la communion a encore pour effet de remettre les péchés. Et c'est ce que le concile de Florence enseigne, en reproduisant les termes de saint Thomas, quand il déclare que l'eucharistie répare nos forces surnaturelles. Mais quels sont les péchés qu'elle remet ?

En principe, l'eucharistie ne remet pas le péché mortel. En effet, la rémission du péché mortel ne peut se faire que par le sacrement qui donne ou que par le sacrement qui rend la vie de la grâce. Or, l'eucharistie suppose la vie de la grâce, elle ne la donne pas; elle confère seulement une grâce qui vient fortifier cette vie. Pourtant si un pécheur repentant de sa faute s'approchait de la sainte table, avec une contrition qu'il croirait véritable, mais qui en réalité ne dépasserait pas la simple attrition, son péché grave lui serait cependant remis, indirectement ou accidentellement, selon le langage théologique¹. Mais si l'eucharistie ne remet pas, en principe, le péché mortel, elle remet les fautes vénielles; elle remet immédiatement les fautes vénielles dont on se repent, d'un repentir au moins virtuel; elle remet les autres par la communication de grâces actuelles qui nous font faire des actes de charité². C'est, en effet, le propre d'une nourriture de réparer les pertes quotidiennes ou, selon l'expression de saint Thomas, les pertes de chaleur vitale³; or, dans l'ordre spirituel, ces déperditions de vie sont causées par les péchés véniels. L'eucharistie guérit aussi la vie chrétienne de ses langueurs ou de ses lassitudes; car, en rendant à la vie de la grâce toute sa vigueur, elle atteint le péché véniel, non seule-

1. Cf. A. TANGUEREY, *Syn. Theol. dogm., De Sacramentis in genere*, n. 54.

2. Cf. SUAREZ, *De virt. panit.*, disp. XII, sect. 1.

3. *Sum. theol.*, III, q. LXXXIX, a. 4.

ment en lui-même, mais encore dans ce qui en est à la fois le résultat et la cause, c'est-à-dire dans cet amoindrissement, ce poids qui retarde le mouvement de son élan vers Dieu. Le remède est radical, puisque le péché disparaît par la communication de la grâce. Et même il est autant préventif que radical; car la communion bien faite nous donne encore un droit à recevoir de nombreuses grâces actuelles, qui nous aideront à surmonter les difficultés de la vie. C'est pourquoi la communion a toujours été considérée comme le moyen par excellence de persévérer dans la vie chrétienne. Plusieurs théologiens, — et Suarez en particulier, — vont jusqu'à dire qu'ils ne croient pas à la persévérance de ceux qui s'éloignent longtemps et volontairement de la sainte table¹.

Si l'eucharistie soutient et développe en nous la vie de la grâce au point de la libérer de toutes ses faiblesses, il doit en résulter un certain bonheur surnaturel; car le bonheur résulte d'une activité forte et bien ordonnée. C'est pourquoi l'on dit que la sainte communion remplit l'âme qui est en état de grâce d'une sainte joie. A certain jour, celui d'une première communion, ou bien celui d'une conversion, cette joie sera le plus souvent spirituelle et sensible; en d'autres temps, elle sera seulement spirituelle, et se confondra avec la satisfaction du devoir accompli.

C'est ainsi que la communion bien faite produit en notre âme une grâce de nutrition spirituelle, c'est-à-dire une grâce qui soutient en nous la vie surnaturelle, qui l'augmente, qui répare ses forces et qui nous remplit d'une sainte joie. De même que tous les autres sacrements, c'est *ex opere operato*, c'est-à-dire par cela même qu'elle est reçue en état de grâce, que la communion produit ses heureux effets. C'est *ex opere operato* qu'elle soutient en nous la vie surnaturelle, et qu'elle l'augmente. C'est *ex opere operato* qu'elle remet les péchés véniels dont on se repent, au moins

1. *De Eucharistia*, disp. XL, sect. 2, concl. 4.

virtuellement; pour les autres, elle les remet *ex opere operantis*, en ce sens qu'elle confère la grâce de faire des actes surnaturels qui en méritent le pardon. L'eucharistie-sacrement n'a pas, comme l'eucharistie-sacrifice, un effet satisfactoire direct; aussi ne remet-elle pas *ex opere operato* la peine temporelle due au péché pardonné. Elle contribue cependant à la rémission de cette peine, *ex opere operantis*, en provoquant l'âme à faire des actes surnaturels, qui, comme tels, sont satisfactoirs. Si le sacrement de l'eucharistie produit ses effets *ex opere operato*, il ne faut pas oublier que l'étendue des effets produits est proportionnée aux bonnes dispositions du sujet qui communie. En effet, il en est de l'efficacité *ex opere operato* de l'eucharistie, comme de l'efficacité *ex opere operato* de tous les autres sacrements. C'est ainsi que certaines communions peuvent opérer une véritable transformation en Jésus-Christ, tandis que d'autres ne produiront que fort peu d'effets.

Les effets de la sainte Eucharistie sur le corps du communiant. — « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, dit le Sauveur en saint Jean, a la vie éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour¹. » On a dû le remarquer dans les précédentes leçons, bon nombre de Pères ont entendu ces paroles du Sauveur strictement. Non seulement ils ont enseigné que de la participation à l'eucharistie dépendaient nécessairement notre vie surnaturelle et la résurrection glorieuse de notre corps, mais, poussant plus loin leur pensée, ils ont encore affirmé que, en vue de cette glorieuse résurrection, l'eucharistie déposait dans notre chair un antidote de vie, destiné à la préserver de la corruption, une sorte de levain ou de germe d'immortalité². Assurément, cette interprétation est excessive. Le Sauveur déclare seulement

1. JOAN., VI, 54.

2. Cf. IREN., *Hær.*, I. IV, XVIII, 5. — GREG. NYSS., *Orat. catech.*, XXXVII.

que pour avoir part à la glorieuse résurrection, il est nécessaire que notre corps mortel prenne contact avec sa chair vivifiante, autrement dit que nous communions afin d'avoir vie en lui; sans cette union-là, notre âme n'a point part à la grâce, et notre corps ne ressuscitera pas glorieusement, au dernier jour. Ainsi, l'enseignement du Sauveur se ramène exactement à celui-ci : la participation à la sainte eucharistie confère à notre corps mortel un gage, un titre, un droit à la résurrection glorieuse.

S'ensuit-il que la communion n'exerce aucun effet sur notre corps? Répondre oui, serait commettre une autre exagération. L'âme et le corps sont si étroitement unis en nous, qu'il est impossible que la sainte communion, en transformant notre âme, n'ait pas aussi, sur notre corps, la plus heureuse influence. Les grâces accordées au fidèle communiant l'aident certainement à dominer les mauvaises passions de la sensualité, lesquelles procèdent surtout de notre corps. Mais l'eucharistie exerce encore une action immédiate sur notre chair, en étouffant directement le feu de ses convoitises, en calmant tous ses mauvais instincts; elle nous donne d'avoir, dès ici-bas, une chair moins matérielle, une chair quasi spiritualisée et comme angélifiée¹.

1. Ainsi, l'eucharistie, selon l'enseignement de la foi, possède une efficacité surnaturelle souveraine. Mais cette doctrine, dira-t-on peut-être, n'est-elle pas contredite par les données de l'expérience? Non, assurément, et pour s'en convaincre il n'est besoin que d'être un observateur exact. Qu'on veuille bien considérer, en effet, cette longue série de vierges, de religieuses, de religieux, de prêtres, qui, depuis les origines chrétiennes, ont manifesté au plus haut degré, bien que vivant dans un corps de chair et au milieu d'un monde corrompu, les grandes vertus de chasteté, de renoncement, d'amour de Dieu et d'amour des hommes, aimés en Dieu, et qu'on veuille bien chercher où toutes ces âmes ont trouvé le secret de se hausser à une telle hauteur de vie morale. La constatation que l'on fera sera partout la même. C'est en Jésus-Christ connu, aimé, servi, reçu dans l'eucharistie, qu'elles ont trouvé la force de se sanctifier. A ceux qui pourraient opposer leur expérience personnelle, il est facile de répondre. D'abord, personne n'est bon juge en sa propre cause, dans une matière de ce genre; de plus, il ne faut pas oublier que le sacrement de l'eucharistie produit ses effets *ex opere operato*, mais dans une mesure qui dépend de nos dis-

L'Eucharistie est comme le générateur de la vie catholique. — De même, disions-nous, que la communion unit le chrétien à son Sauveur, de même elle réunit tous les chrétiens en Jésus-Christ; car elle les fait participer tous à la même chair du Christ, et elle leur fait puiser dans cette participation la communication d'une même vie divine. Il en résulte un seul corps, dont les chrétiens sont les membres et dont le Christ est la tête.

Or, l'eucharistie n'est pas seulement le principe qui unit cet immense corps social; mais elle est encore comme le générateur qui en actionne toutes les fonctions vitales. C'est ainsi qu'elle est la raison d'être de sa hiérarchie: le sacrement ou le moyen producteur de vie surnaturelle, auquel tous les autres se ramènent; le foyer où la piété chrétienne s'alimente, et la dévotion par excellence, vers laquelle convergent toutes les dévotions catholiques; le centre du culte catholique.

Le pouvoir d'ordre a pour objet de rendre les choses saintes : *conficere res sacras*. Puisque toutes les choses saintes se ramènent à l'eucharistie comme à leur centre, il est vrai de dire que le pouvoir d'ordre est un pouvoir sur le corps

positions personnelles; puis, la vraie réponse est peut-être celle-là, que nous ne saisissons pas la grâce en nous directement. Il ne faut pas, en effet, confondre la grâce avec les émotions sensibles qui peuvent l'accompagner, mais qui n'en sont que des effets secondaires et exceptionnels. « Les personnes dévorées de la soif des satisfactions, écrit SAINT JEAN DE LA CROIX, les recherchent beaucoup plus dans leurs communions qu'elles ne s'appliquent à louer et à adorer, avec toute humilité, le Seigneur venu en elles. Et leur conviction est si bien formée que, s'il leur arrive d'être privées de ces délectations sensibles, elles croient n'avoir rien fait. C'est juger de Dieu d'une manière bien grossière, et ce n'est pas comprendre que la participation des sens au Très Saint Sacrement est le moindre de ses avantages, dont le principal est la grâce invisible qu'il communique. Aussi, Dieu refuse-t-il, au moment donné, toutes ces faveurs, afin que les âmes se reposent en lui, dans la simplicité du regard de la foi. Ces âmes voudraient goûter Dieu, jouir de lui, dans tous leurs autres exercices spirituels, comme s'il était compréhensible et accessible aux sens. Tout cela est très contraire au caractère de Dieu, qui nous demande une foi très pure. » Cf. *La nuit obscure de l'âme*, ch. vi.

réel du Christ ou sur l'eucharistie. Au contraire, le pouvoir de juridiction a pour but la direction des fidèles : *subditos dirigere*. Comme les fidèles constituent le corps mystique du Christ, on dit avec raison que le pouvoir de juridiction est un pouvoir sur le corps mystique du Christ. Selon saint Thomas, le pouvoir de juridiction n'existe qu'en vue du pouvoir d'ordre et, en principe, le présuppose¹. Aussi, selon lui, le pouvoir d'ordre contient *inchoative* le pouvoir de juridiction. S'il n'y avait pas de pouvoir d'ordre, il n'y aurait pas de pouvoir de juridiction. L'eucharistie, raison d'être du pouvoir d'ordre, est encore la raison d'être du pouvoir de juridiction. Comme la hiérarchie catholique est faite de ces deux pouvoirs, avec les ramifications que comporte chacun d'eux, il s'ensuit que l'eucharistie est bien la raison d'être de la hiérarchie catholique.

Les deux grands moyens extérieurs de salut institués par le Christ sont l'Église, considérée dans sa hiérarchie, et les sacrements. L'eucharistie, disons-nous, est encore le sacrement auquel tous les autres ou préparent ou se ramènent. Cette doctrine a été développée par saint Thomas en une admirable synthèse. Le sacrement de l'eucharistie, écrit ce saint Docteur, est le plus important de tous ; car, outre qu'il contient le Christ en entier, tandis que les autres ne contiennent qu'une participation de sa vertu, il apparaît que les autres sacrements sont ordonnés vers l'eucharistie comme vers leur fin. Il est bien évident que le sacrement de l'ordre a pour effet principal de conférer le pouvoir de consacrer la sainte eucharistie. La vie spirituelle commence par le baptême et se consomme par l'eucharistie ; le baptême est donc ordonné à l'eucharistie comme le moyen à la fin. Il en est de même de la confirmation, qui donne la force de ne pas se soustraire à l'eucharistie par faiblesse de foi ou par respect humain. Quant à la pénitence et à l'extrême-onction,

1. Cf. *Sum. theol., Supplem.*, q. XL, a. 4, 5.

ces deux sacrements préparent l'âme à recevoir dignement le corps du Seigneur. Et même, le mariage se rapporte à l'eucharistie, du moins par sa signification. L'Église, considérée comme la société des fidèles, et le Sauveur, sont unis par un lien mystérieux, indissoluble et fécond. Ce lien, c'est le jour de l'incarnation qu'il fut contracté; sa consommation, du côté du Christ, eut lieu sur la croix du Calvaire; mais la consommation n'est définitive, du côté des fidèles, que lorsqu'ils participent à un même pain eucharistique. Or, le mariage chrétien, dans sa signification seconde et profonde, signifie le lien mystique du Christ avec son Église, qui, pour chaque fidèle en particulier, se consomme et s'entretient par l'eucharistie. Et pour être le signe réel de ce lien, le mariage doit en revêtir tous les caractères, c'est-à-dire être un lien qui tienne et s'affermisse par le sacrifice réciproque des deux conjoints¹.

Si des deux grands moyens extérieurs de salut ou de vie surnaturelle institués par le Christ nous passons aux différentes formes que peut prendre dans l'âme chrétienne cette vie surnaturelle, là encore l'eucharistie apparaît comme un foyer vivant et vivifiant.

La piété ou la dévotion suppose la vie surnaturelle; elle consiste formellement dans l'élan, la promptitude à se porter aux choses de Dieu, et dans la pratique plus ou moins étendue des conseils évangéliques. Or, il n'est pas douteux que l'eucharistie ne soit le mystère générateur de la piété catholique. La Trinité tout entière est présente dans le cœur de celui qui est en état de grâce, et l'âme d'une vie toute divine². Cependant, peu de fidèles, fussent-ils même assez avancés dans la voie de la sainteté, peuvent saisir Dieu dans leur âme, du moins habituellement, d'une manière suffisamment prenante, capable de devenir, pour eux, dans les difficultés

1. *Sum. theol.*, III, q. LXV, a. 3.

2. Cf. *1 Cor.*, III, 16. — *JOAN.*, XIV, 23.

de la vie, une direction pratique. Nous autres hommes, nous n'agissons avec entrain que lorsque nous aimons. Pour aimer, nous avons besoin que l'objet de notre affection soit bien concret, nous voulons qu'il revête en quelque sorte une apparence sensible. Dieu connaît cette exigence de notre pauvre cœur, puisque c'est lui qui l'a fait ainsi. C'est pourquoi, sur le point de retourner à Dieu son Père, le Christ institua le sacrement de l'eucharistie, dans lequel il perpétuerait sa présence sensible parmi les hommes. La sainte eucharistie, c'est le Seigneur demeurant au milieu de nous, ainsi qu'il était au milieu des Apôtres, pour être notre compagnon de route, notre force, notre lumière, le confident de nos peines, l'ami de tous les jours.

La sainte eucharistie, ce n'est pas seulement, pour nous, Dieu mis à notre portée, c'est encore Dieu nous donnant l'exemple des vertus que nous devons pratiquer. Chaque jour par le ministère du prêtre, Notre-Seigneur renouvelle son sacrifice. Il nous enseigne par là que si nous voulons avoir part aux satisfactions et aux mérites du sacrifice de la croix, nous devons nous aussi nous sacrifier. Afin de s'immoler et de s'offrir, le Sauveur se rend présent sous les apparences du pain et du vin, c'est-à-dire sous ces signes que nous avons le plus l'habitude de voir et de toucher. Par là, il nous invite à la condescendance vis-à-vis de tous ceux qui nous entourent. Pour condescendre, il faut s'abaisser, s'humilier. C'est encore la leçon bien pratique que le divin Maître nous donne dans l'eucharistie. Par certains côtés, en effet, l'humiliation du Sauveur dans le Saint-Sacrement de l'autel est encore plus grande que celle de la croix; car sur la croix, ainsi que le chante saint Thomas dans l'hymne *Adoro te*, la divinité seule nous était voilée : dans l'eucharistie l'humanité elle-même échappe à nos sens¹.

Sacrifice, condescendance, humiliation, ce n'est là que l'un

1. Cf. J.-J. OLIER, *Pietas Seminarii*, VII.

des côtés de la vie du Sauveur dans la sainte eucharistie; s'il accepte de s'assujettir à un tel état, c'est par amour pour Dieu son Père et pour les hommes. De même, le chrétien doit se sacrifier, mais il doit se sacrifier parce qu'il aime Dieu, et parce qu'il aime les âmes en Dieu; il doit se faire tout à tous, mais afin de faire du bien à tous, parce qu'il aime; s'il s'humilie, c'est encore par amour pour nous. Le christianisme n'a rien de la raideur orgueilleuse du stoïcisme : c'est l'amour qui gouverne tout. C'est ainsi que l'eucharistie, en mettant Dieu à notre portée, en nous présentant en Jésus-Christ un exemple concret et chaque jour renouvelé des grandes vertus que nous devons pratiquer, est vraiment le foyer où s'alimente la piété ou la dévotion catholique.

Il ne faut pas confondre la dévotion avec les dévotions. Comme on vient de le voir, la dévotion c'est la générosité dans le service de Dieu; les dévotions, ce sont ces pratiques de religion par lesquelles la piété intérieure a coutume de s'exprimer, et à l'aide desquelles elle cherche à développer dans l'âme les vertus surnaturelles, ou seulement à obtenir certains avantages temporels. Elles peuvent être distribuées selon un ordre dogmatique ou selon un ordre liturgique. Or, l'économie dogmatique est tout en fonction de la sainte eucharistie. L'auteur du *Pietas Seminarii* a poussé cette synthèse jusqu'à ses limites les plus extrêmes. On y trouve, comme chacun sait, présentée au premier plan, la dévotion au Saint-Sacrement, où le Verbe incarné continue son œuvre de Médiateur de grâces. Viennent ensuite, selon le rapport plus ou moins étroit qu'elles ont avec la dévotion au Saint-Sacrement, la dévotion à la sainte Vierge et à saint Joseph; la dévotion aux saints Apôtres, et surtout à l'apôtre saint Jean; la dévotion au saint Évangile, qui contient, sous l'écorce de la lettre, Jésus-Christ, de même que les espèces eucharistiques contiennent, sous leur voile, le corps et le sang de Notre-Seigneur; la dévotion à l'Église.

Cette synthèse est, du reste, en parfaite conformité avec

l'économie liturgique. La différence vient seulement de ce que l'économie dogmatique prend comme point de départ le mystère que l'économie liturgique considère comme son point d'arrivée. L'économie dogmatique nous fait d'abord prendre contact avec la chair du Christ, pour nous amener à la participation de la vie et de la lumière du Verbe de Dieu. L'économie liturgique nous renouvelle d'abord dans la foi au Verbe Incarné, pour nous conduire jusqu'à la participation à sa chair et à son sang. Le Verbe de Dieu s'est fait chair, pour nous racheter de l'esclavage du péché par le sacrifice du Calvaire, et pour nous communiquer les fruits de cette rédemption par la communion : telle est, en effet, l'idée directrice du cycle liturgique, dont les trois grandes étapes sont Noël, Pâques, et la fête du Saint-Sacrement. Ainsi, les deux dévotions au Verbe Incarné et au Christ Rédempteur aboutissent, comme à leur terme pratique, à la dévotion au Verbe Incarné.

C'est surtout par la célébration du mystère de l'eucharistie que l'Église fête toutes ses grandes dévotions. Et il n'est aucune prière, aucune cérémonie, aucun rite, qui ne vienne se placer autour du sacrifice de nos autels. Terme final du cycle liturgique, l'eucharistie est donc encore l'âme qui anime toute la liturgie catholique : elle en est l'*alpha* et l'*oméga*. Il n'est pas jusqu'à nos églises catholiques qui n'aient été conçues et exécutées tout en fonction du sacrifice eucharistique. Le portail, celui de nos églises gothiques surtout, et tout particulièrement celui de nos cathédrales, est disposé en ostensorio, comme pour montrer au peuple la sainte hostie. A l'intérieur, tous les mouvements architecturaux convergent vers l'autel comme vers leur centre, symbolisant les sentiments de l'âme chrétienne, qui doivent tous se rapporter à l'eucharistie. Cela est si vrai que, dans les pays où la foi à la présence réelle a disparu, le temple, construit pour célébrer l'eucharistie, semble avoir perdu toute sa raison d'être ; il ne peut plus servir convenablement à aucun usage religieux ou même profane.

Ainsi, l'eucharistie est comme le générateur de la vie catholique. L'historien-philosophe Taine a eu raison de dire que « l'eucharistie est le centre de l'Église romaine¹ ». C'est une constatation que ne peut manquer de faire tout observateur clairvoyant. Il n'y a que l'esprit de parti qui puisse faire dire que « le dogme de la présence réelle est inutile² ». A. Réville, l'auteur de cette affirmation, n'a-t-il donc pas remarqué que si les protestants ont été amenés à nier la divinité du Christ, à nier même l'existence d'un Dieu personnel, c'est parce qu'ils ont commencé à nier le dogme de la présence réelle ?

Conclusion. — De la doctrine qui précède, il résulte que la communion peut être considérée, d'abord, comme une participation au sacrifice du Christ, dans laquelle nous sommes conviés à joindre notre sacrifice personnel au sacrifice de notre Sauveur ; puis, comme une union avec le Christ, poussée jusqu'à l'incorporation au Christ. Sans doute, ces deux aspects peuvent se confondre, et il est entendu que celui qui se sacrifie avec le Sauveur, s'incorpore à lui, ou que celui qui s'incorpore au Sauveur, se sacrifie avec lui. Qui ne voit cependant que ces deux aspects peuvent très bien être séparés, et donner lieu à deux manières de communier assez différentes, que leur variété rendra l'une et l'autre plus fructueuses ? Ainsi, celui qui voudra pratiquer la communion sacrificante, commencera par adorer, sous les symboles eucharistiques, Jésus-Christ, notre Sauveur et la Victime de nos péchés. Puis il lui offrira ce qu'il a de meilleur, son intelligence pour qu'il l'éclaire des lumières d'une foi vive, sa bonne volonté pour qu'il la soutienne dans ses efforts, son cœur pour qu'il le garde, pour qu'il l'encourage, pour qu'il le console. Comme ce don n'est possible que par l'immolation de soi, d'un vigoureux acte de volonté, il dira non à

1. Cité dans *Lettres à un Étudiant*, 9^e lettre, p. 213.

2. A RÉVILLE, *Manuel d'instruction religieuse*, p. 251.

toutes les formes du péché : sensualité, orgueil, vanité; et, comme il sait qu'un tel mouvement n'est possible qu'avec le secours de la grâce, il demandera à Notre-Seigneur d'intervenir, par sa grâce, pour qu'il fasse lui-même l'immolation.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1^o Notre vie à nous tous hommes, qui que nous soyons, fussions-nous prêtres, religieux, religieuses, chrétiens fidèles ou chrétiens non adèles, incroyants, est un mélange de résignation et d'activité : de résignation à des tâches et à des souffrances inévitables; d'activité en vue d'un bien personnel et d'un bien général, qui nous importent également. Le bien personnel est notre salut, au sens littéral du mot, c'est-à-dire l'éloignement de ce qui peut nous perdre ou nous nuire. Le bien général est celui de la société dont nous faisons partie. Quiconque ne comprend pas et ne réalise pas ainsi la vie présente, ou quiconque, à tout le moins, ne réalise pas ainsi la vie présente, ne compte pas en ce monde. Il fait partie de la masse des inutiles : le flot humain l'emporte jusqu'à ce qu'il le dépose sur son bord où il s'étirole et meurt.

L'immolation et le don de soi, ou plus explicitement, le don de soi par l'immolation de soi, ou encore, d'un mot austère et très juste, le sacrifice de soi, telle est la loi, pour ainsi dire, de toute vie humaine, bien comprise et bien orientée; telle est la nécessité à laquelle il faut savoir plier sa vie, si l'on veut qu'elle se développe selon le vrai sens, selon la voie normale.

Seulement, l'Évangile transfigure, divinise la vie humaine ainsi comprise, et, en même temps qu'elle la surélève, elle la rend pratique pour la multitude des hommes. Pour s'immoler et pour se donner, ou, plus explicitement, pour se donner en s'immolant, d'un mot qui dit tout cela, pour se sacrifier, le chrétien, le religieux, le prêtre, aura un modèle, à savoir le Christ, dont toute la vie n'a été que le don de soi par l'immolation de soi, autrement dit, le sacrifice de soi; chaque fois qu'il le voudra, il prendra part à un sacrifice, auquel il sera invité à joindre son sacrifice personnel : c'est le sacrifice eucharistique; il se sacrifiera avec le Christ et à la manière du Christ, c'est-à-dire non pas stoïquement, mais par une inspiration d'amour de Dieu et d'amour des hommes; dans ce sacrifice, il participera à la divine victime, principalement par la communion eucharistique, et ainsi il recevra la grâce de Dieu qui l'éclairera, le fortifiera, l'encouragera, le retiendra, dans une mesure aussi vaste que ses bonnes dispositions.

2^o Entre le fidèle qui participera au sacrifice du Christ par la communion et le Sauveur lui-même, il s'établit un lien tellement étroit que le fidèle et le Christ ne forment plus qu'un. C'est d'abord un lien matériel,

analogue à celui qui existe entre les saintes espèce contenues dans le ciboire et le ciboire lui-même, et qui dure tant que le corps du Seigneur demeure dans le communiant. C'est en même temps un lien spirituel. Le Sauveur présent chez le fidèle alimente en lui la vie de la grâce, au point de le transformer jusqu'à le rendre conforme à lui-même dans ses pensées; dans ses sentiments, dans ses affections. Ainsi, il n'en est pas de cette céleste nourriture comme de la nourriture ordinaire. La nourriture eucharistique étant d'une énergie divine change en elle-même ceux qui la reçoivent. Il en résulte, entre le Christ et le fidèle qui communie, la charité la plus vive, l'amitié la plus douce. Et ce merveilleux effet, l'eucharistie est capable de le produire dans le cœur de tous les chrétiens qui la reçoivent avec de bonnes dispositions, au point de les réunir tous dans le Christ. Si par le baptême tous les chrétiens sont unis en un même corps, dont ils sont les membres et dont le Christ est la tête, c'est par l'eucharistie que la réunion de tous les chrétiens dans le Christ trouve sa pleine réalisation.

Choix d'auteurs à consulter. — SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, III, q. LXV, a. 3.

SUAREZ, *De Eucharistia*, disp. XL, sect. 2, concl. 1.

CARD. DE LUGO, *De Eucharistia*, disp. XII, sect. 5, n. 109.

SAINT JEAN DE LA CROIX, *La nuit obscure de l'âme*, ch. VI.

ARTICLE III

Le sujet du sacrement de l'eucharistie.

Questions. — *Est-il nécessaire, pour être sauvé, de recevoir le sacrement de l'eucharistie; faut-il faire communier les petits enfants; quelles sont les dispositions requises pour la communion, et, plus spécialement, dans quel état doit-on se trouver pour pouvoir communier fréquemment* : telles sont les questions que l'on se pose ordinairement, lorsqu'on traite du sujet du sacrement de l'eucharistie.

§ I

LA NÉCESSITÉ DE LA COMMUNION.

Nécessité de moyen pour le salut, ou nécessité de pré-

cepte seulement. — L'acte nécessaire de nécessité de moyen pour le salut est celui dont l'omission, même non coupable, est un obstacle au salut, *est ille actus, sine quo, etiam inculpabiliter omisso, salus obtineri nequit* : telle est, par exemple, chez un adulte, la foi en un Dieu créateur et rémunérateur ; l'acte nécessaire de nécessité de précepte pour le salut est celui dont l'omission n'est un obstacle au salut que si elle est gravement coupable, *est ille actus, sine quo, sed culpabiliter omisso, salus obtineri nequit* : telle est, par exemple, chez l'adulte, la foi aux articles du symbole.

Or, quelle est la nécessité de la communion ? Autrement dit, est-elle nécessaire de nécessité de moyen, ou de nécessité de précepte seulement ?

Les paroles du Sauveur, en saint Jean, sont très claires : « En vérité, en vérité, je vous le dis : si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous¹. » Les Pères, dont nous avons rapporté les textes plus haut², accentuent encore la force de cette affirmation. Ils font dépendre nécessairement de la participation à l'eucharistie la vie surnaturelle de nos âmes et la résurrection glorieuse de notre corps.

Cependant, il n'entre pas dans la pensée des Pères de considérer comme exclus du salut ceux qui, ayant reçu le baptême, n'ont pu communier ; certains sont sauvés, enseignent-ils, qui n'ont reçu que le baptême de sang, ou bien même le baptême de désir³. Par ailleurs, le concile de Trente déclare anathème celui qui soutient que les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de raison, tombent sous l'obligation de la communion⁴.

Pour résoudre cette apparence de contradiction, saint Ful-

1. JOAN., VI, 53.

2. Cf. *supra*, pp. 84-86 ; pp. 99-102.

3. Cf. CYR. HIER., catech. III, IV. — AMBR., *De obitu Valent.*, 51 ; P. L., XVI, 1374.

4. DENZ., 933.

gence faisait déjà observer que sans doute, pour être sauvé, il faut être incorporé au Christ, mais qu'un baptisé qui meurt avant d'avoir pu recevoir l'eucharistie, est sauvé parce qu'il a participé au corps et au sang du Seigneur, quand il est devenu, par le baptême, membre du corps du Christ¹. Reprenant cette doctrine, saint Thomas la précise en disant que le fruit propre de l'eucharistie, qui est l'incorporation au Christ, est évidemment nécessaire au salut. Mais le fruit propre de l'eucharistie peut être acquis par la réception réelle du sacrement ou par le désir, de même, du reste, que le fruit propre du baptême, et même plus facilement que ce dernier; car la réception du baptême implique déjà, par elle-même, une orientation vers l'eucharistie².

D'où il suit que la réception de l'eucharistie n'est pas nécessaire de nécessité de moyen. S'il s'agit des enfants qui n'ont pas atteint l'âge de raison, cette doctrine est *de foi*, puisque, comme on vient de le dire, elle a été définie par le concile de Trente. S'il s'agit des autres personnes, cette doctrine est seulement *certaine*.

Si elle n'est pas nécessaire de nécessité de moyen, la communion est nécessaire de nécessité de précepte divin et ecclésiastique, pour les fidèles, à partir du temps où ils sont arrivés à l'âge de raison ou de discrétion, c'est-à-dire à partir du temps où ils commencent à raisonner, soit vers sept ans, plus ou moins.

Le précepte divin de la communion. — L'existence de ce précepte est fondée sur cette parole du Sauveur, en saint Jean, que nous venons de rapporter : « En vérité, en vérité, je vous le dis : si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous », et sur cet enseignement du concile de Trente, d'après

1. Cf. Epist. XII, 24-26; P. L., LXV, 390-392.

2. *Sum. theol.*, III, q. LXXIII, a. 3.

lequel « le Christ a ordonné aux siens d'honorer sa mémoire par la communion ¹ ».

Comme on le voit, le précepte divin est nettement formulé. Mais l'étendue de l'obligation qu'il trace reste à déterminer.

La doctrine généralement reçue est que le précepte divin oblige par lui-même, c'est-à-dire indépendamment de tout autre précepte, les fidèles qui sont dans un danger de mort, prochain ou seulement probable; il oblige aussi les fidèles de temps en temps au cours de la vie. Non plus par lui-même, mais en raison d'un autre précepte, comme par exemple celui de ne pas se laisser induire en tentation, le précepte divin pourrait encore s'imposer aux fidèles, si la communion leur apparaissait comme le seul moyen qui fût à prendre pour surmonter une grave tentation.

On se rend compte que ce troisième cas est assez difficile à apprécier pratiquement. Le second cas est également peu précis. On doit, en vertu du précepte divin, s'approcher de la sainte table de temps en temps dans la vie. Mais le Sauveur n'a pas déterminé lui-même la distance qu'on peut mettre entre une communion et une autre; il a laissé ce soin à son Église, et c'est cette réglementation qui fait l'objet du précepte ecclésiastique de la communion. Il reste donc, pour le moment, à apprécier le premier cas seulement.

Ainsi, les fidèles qui sont en danger de mort, prochain ou probable, sont obligés, par le précepte divin, de recevoir la communion. Le danger prochain de mort est celui des personnes qui sont atteintes d'une maladie mortelle, laquelle prend un caractère alarmant. En pareil cas, le précepte de la communion oblige sous peine de faute grave. Le danger probable de mort est celui des personnes qui se trouvent sur le point de subir une opération vraiment dangereuse, d'entreprendre un voyage périlleux, de prendre part à un combat meurtrier, en un mot de risquer sérieusement leur

1. DENZ., 875.

vic. Le danger probable de mort oblige à la communion, à raison de sa plus ou moins grande probabilité.

Aux fidèles qui sont en danger de mort on donne la communion en viatique, c'est-à-dire sans qu'ils soient à jeun et selon une forme spéciale, prescrite par le Rituel. Les malades qui sont en danger prochain de mort accomplissent le précepte de la communion, en recevant le viatique une fois au cours d'une même maladie. Mais si la maladie, avec son caractère de gravité spéciale, se prolonge, la communion en viatique peut être réitérée tous les huit jours, disait saint Liguori¹, tous les jours, disent quelques théologiens modernes², à tout le moins aussi souvent qu'elle est donnée aux malades qui communient sans être à jeun, et dont nous parlerons plus loin³. Celui qui aurait communie tel jour, par motif de piété et qui, ce jour même ou quelques jours après, se trouverait en danger prochain de mort, ne serait probablement pas tenu de communier en viatique. Mais il pourrait le faire, si l'accident survenait, non pas le jour même de la communion de piété, mais le lendemain, et, à plus forte raison, un ou deux jours après.

On doit donner le viatique à tous les fidèles qui sont en danger de mort, et qui demandent ou consentent à le recevoir, après s'y être convenablement préparés. L'Église veut même qu'on l'administre aux pécheurs publics, à moins qu'ils ne soient impénitents, qu'ils ne donnent aucun signe de repentir, qu'ils ne refusent de réparer, autant qu'il est en eux, le tort ou le scandale qu'ils ont commis. Toutefois, on ne portera pas la sainte eucharistie dans une maison publique. Si la pénitente témoignait des dispositions si excellentes qu'elle voulût bien, même aux dépens du peu de vie qui lui reste, être transportée dans une maison voisine, ou dans une salle d'hôpital, afin d'y pouvoir communier, on satisferait à

1. *Theol. moral.*, l. VI, *De Eucharistia*, n. 285.

2. GÉNICOT, *Theol. moral. Inst.*, t. II, 212.

3. Cf. *infra*, p. 244.

sa demande. On ne donnera pas le viatique à ceux dont l'estomac ne peut supporter la moindre nourriture, ni aux malades qui sont actuellement dans le délire.

Ainsi que nous le verrons bientôt, l'âge de la première communion, pour les enfants, est le même que l'âge de la confession ; ils doivent communier, et être préparés à ce grand acte, dès qu'ils ont atteint l'âge de raison ou de discrétion, c'est-à-dire, répétons-le, dès qu'ils commencent à raisonner, soit vers sept ans, plus ou moins. Or, s'il se faisait qu'un enfant fût mis en danger prochain de mort avant d'avoir fait sa première communion, il faudrait le faire communier en viatique, après l'avoir confessé et l'avoir instruit. La seule connaissance qu'on exigera de lui est qu'il sache discerner suffisamment la nourriture céleste qu'il va recevoir d'avec la nourriture commune et matérielle¹.

Ajoutons qu'il est tout à fait conforme à l'esprit de l'Église de ne pas refuser la sainte communion à ceux qui sont condamnés à mort, quoique l'usage contraire ait prévalu longtemps, en certaines régions. Rien ne s'oppose à ce qu'ils communient en viatique, le jour même de l'exécution, au moins une heure auparavant, pourvu que par ailleurs ils aient donné des signes de repentir et qu'ils aient soumis leurs fautes à l'absolution du prêtre.

La communion en viatique, portée publiquement ou privément, est réservée au curé du lieu ou à ses vicaires². Hors le cas de danger prochain de mort, un autre prêtre ne peut donner la communion en viatique sans l'autorisation du curé³. Toutefois, dans le cas d'un danger sérieusement pro-

1. *Cod. J. C.*, can. 854.

2. La communion des malades à domicile, dont il sera question plus loin (cf. *infra*, p. 244), si elle doit être portée publiquement, est réservée au curé, tout comme la communion en viatique. Toutefois, elle peut être portée privément par n'importe quel prêtre, pourvu qu'il ait obtenu la permission expresse ou seulement présumée du prêtre, à la garde duquel est confié le Saint-Sacrement. Cf. *Cod. J. C.*, can. 849.

3. D'après l'ancien droit, un religieux qui allait à l'encontre de ces règlements encourait l'excommunication *latæ sententiæ*, réservée au pape *simpliciter*.

bable, le curé étant absent, la permission pourrait être facilement présumée¹.

Le précepte ecclésiastique de la communion. — Le précepte divin oblige les fidèles à communier quand ils sont en danger de mort, prochain ou seulement probable, et aussi de temps en temps au cours de la vie. Ainsi que nous le faisons remarquer plus haut, ce second cas est peu précis. Le fidèle doit, d'après le précepte divin, communier de temps en temps dans la vie. Mais quelle distance pourra-t-il mettre entre une communion et une autre? Le précepte ne l'indique pas. C'est pourquoi il était nécessaire que l'Église intervint pour réglementer, en quelque sorte, cette obligation, afin d'empêcher les abus.

Le IV^e concile de Latran (1215) spécifie que « tout fidèle de l'un et l'autre sexe, parvenu à l'âge de discrétion, doit confesser fidèlement tous ses péchés, à son propre prêtre, au moins une fois l'an, et accomplir la pénitence imposée; il doit recevoir avec révérence le sacrement de l'eucharistie, au moins à Pâques, à moins que, selon le conseil de son propre prêtre et pour un motif raisonnable, il n'ait cru pouvoir s'en abstenir pour un temps : autrement, que, de son vivant, l'entrée de l'église lui soit interdite, et que, à sa mort, on lui refuse la sépulture ecclésiastique² ». Comme on

1. Les premiers chrétiens communiaient sous l'espèce du pain et sous l'espèce du vin. Ce mode de communion n'était pas sans présenter de nombreuses difficultés pratiques, surtout quand il s'agissait de porter la communion aux malades à domicile. Aussi voit-on que, de très bonne heure, l'usage s'introduisit de ne plus communier les malades, à domicile, que sous l'espèce du pain. En Occident, la coutume s'établit peu à peu de ne donner la communion aux fidèles que sous l'espèce du pain; l'ancienne pratique de communier sous les deux espèces ne s'est maintenue que dans les églises d'Orient. Cf. H. MOUREAU, *Communion sous les deux espèces*, dans *Dict. de Théol. cath.*, art. *Communion eucharistique*, t. III, pp. 552-574. Au XVI^e siècle, certaines sectes luthériennes soutinrent que la communion sous les deux espèces était nécessaire de nécessité de précepte divin pour le salut. Ils furent condamnés, au concile de Trente, par une définition autant prohibitive que déclarative. Cf. DENZ., 930.

2. DENZ., 437.

le voit, dans ce décret, le précepte de la confession et celui de la communion vont de pair. Visant d'un décret particulier le précepte de la communion, le concile de Trente, de son côté, a déclaré « anathème quiconque niera que tout fidèle de l'un et l'autre sexe, parvenu à l'âge de discrétion, ne doive, chaque année, au moins à Pâques, communier, selon le précepte de la sainte mère l'Eglise¹ ».

L'Eglise entend imposer un précepte grave. Il est facile de s'en rendre compte, par les expressions qu'elle emploie et plus encore par les peines dont elle menace. Elle interdit l'accès de ses temples à ceux qui ne font pas leurs pâques, et elle prescrit qu'on les prive de la sépulture ecclésiastique. Disons immédiatement que ces deux peines sont seulement *ferendæ sententiæ*, autrement dit qu'elles ne frappent le coupable qu'après la sentence de l'évêque ou du pape. De plus, elle lance l'anathème contre celui qui nierait l'obligation de communier une fois l'an, au moins à Pâques.

Selon le décret du Latran et la condamnation du concile de Trente, le fidèle doit communier une fois l'an, au moins à Pâques. On remarquera sans peine toute la portée de ce précepte. Tout fidèle doit communier une fois l'an, au temps de Pâques, au moins au temps de Pâques. Et d'abord, l'obligation de la communion annuelle est réelle avant d'être fixée à tel temps de l'année, c'est-à-dire au temps de Pâques; en d'autres termes, cette obligation est de telle nature que, d'abord, elle doit être observée au cours de l'année. Par suite, quiconque n'aurait pas communiqué à Pâques commettrait une faute grave; mais le précepte de l'obligation annuelle resterait à accomplir; celui-là devrait donc communier après le temps de Pâques sous peine de commettre une nouvelle faute grave. Mais celui qui aurait communiqué au temps de Pâques aurait rempli tout le précepte de communier, une fois l'an, au temps de Pâques. Toutefois en faisant remarquer qu'il faut communier au moins à

1. DENZ., 891

Pâques, c'est-à-dire pour le moins à Pâques, l'Église fait clairement entendre qu'elle désire que les fidèles communient plus souvent¹. Ajoutons qu'on ne satisfait pas au précepte de la communion annuelle par une communion sacrilège; la proposition contraire a été condamnée par le pape Innocent XI².

Le concile de Latran ne dit pas expressément que les fidèles sont tenus de faire leurs pâques dans leur paroisse; mais il insinue clairement qu'on doit les presser vivement, lorsqu'il déclare que le propre prêtre peut, s'il le juge à propos, autoriser les fidèles à différer leur communion pascale. Il faut persuader les fidèles, spécifie le nouveau Code, de faire leurs pâques dans leur église paroissiale³. La raison de cette discipline est sans doute de permettre aux curés de connaître l'état religieux de leur paroisse; mais c'est encore afin de réunir, au moins une fois l'an, comme en un même banquet eucharistique, tous les membres de chaque famille paroissiale, pour ranimer et affirmer publiquement le lien de charité chrétienne qui doit les unir.

Dans le cas où des fidèles auraient fait leurs pâques ailleurs que dans leur paroisse, fixe le Code, ils devraient en avvertir leur curé⁴. D'après un usage légitimé par la coutume, tous les fidèles de la ville épiscopale peuvent faire leurs pâques dans l'église cathédrale; les prêtres font leurs pâques dans l'église où ils célèbrent; les réguliers et les religieux, les moniales et les sœurs, ainsi que les membres laïcs qui constituent le personnel du couvent, font leurs pâques dans la chapelle de leur couvent; les nomades, les étrangers, les

1. On fait d'ordinaire aller l'année eucharistique, comme l'année pénitentielle, d'un temps des pâques inclus à l'autre temps des pâques exclus. Le temps des pâques, fixé d'après le droit commun, s'étend du dimanche des Rameaux au dimanche de Quasimodo. Mais il est permis aux Ordinaires de chaque diocèse d'anticiper et de prolonger ce temps, non cependant avant le quatrième dimanche de Carême, ni après la fête de la Très Sainte Trinité. Cf. *Cod. J. C.*, can. 859, § 2.

2. DENZ., 1205.

3. *Cod. J. C.*, can. 859, § 3.

4. *Ibid.*

voyageurs, qui ne peuvent commodément rentrer dans leur paroisse, les soldats peuvent faire leurs pâques dans l'église du lieu où ils se trouvent.

Tel est le précepte ecclésiastique de la communion. Aux termes des décrets de Latran et de Trente, il oblige tout fidèle de l'un et l'autre sexe, après qu'il est parvenu à l'âge de discrétion ou de raison, soit vers l'âge de sept ans, plus ou moins. Mais ce précepte n'oblige pas ceux qui ont perdu l'usage de la raison. Il est même interdit de donner la communion à celui qui n'aurait jamais eu l'usage de la raison. S'il s'agissait d'un individu ayant de temps en temps un peu de lucidité, il pourrait communier dans ces mêmes moments, pourvu qu'il ait été suffisamment préparé¹.

§ II

LA COMMUNION DES ENFANTS.

Ancienne et nouvelle discipline de l'Église. — La réception

1. Nous avons cru devoir renvoyer au chapitre du *Ministre du sacrifice eucharistique* toutes les questions qui intéressent le *Ministre du sacrement de l'eucharistie*. Disons cependant ici que le ministre ordinaire de la communion est le prêtre seul, et le ministre extraordinaire, le diacre. Le diacre ne doit donner la communion qu'avec la permission de l'Ordinaire ou du curé du lieu, lorsqu'il y a un motif grave. En cas de nécessité, comme serait l'obligation de porter le viatique à un malade en danger de mort, le curé de l'endroit faisant défaut, la permission pourrait être présumée. Cf. *Cod. J. C.*, can. 845. Dans les premiers siècles de l'Église, les clercs inférieurs ont été employés à porter l'eucharistie aux martyrs. Ce fut dans l'accomplissement de cette charge que le saint acolythe Tarcicius trouva la mort, ainsi que chacun le sait. Toutefois les clercs inférieurs n'ont jamais été les ministres de la communion publique, et même la fonction de porter l'eucharistie ne les distinguait guère des laïques auxquels elle était également permise. Aujourd'hui encore, ils n'ont, sous ce rapport, pas plus de droits que les simples fidèles, si ce n'est que ce serait à eux d'administrer la communion dans les cas très rares ou, à leur défaut, un laïque pourrait la donner. Saint Liguori enseigne qu'un laïque pourrait porter et administrer le viatique à un malade, en danger de mort, qui autrement en serait privé. Cf. *Theol. mor.*, I. VI, n. 237. Un laïque pourrait encore se communier, même sans être à jeun, pour sauver les saintes hosties d'un péril certain de profanation.

de la sainte eucharistie, avons-nous dit, n'est pas nécessaire de nécessité de moyen. S'il s'agit des enfants qui n'ont pas atteint l'âge de raison, cette doctrine est de foi, puisque, ainsi qu'on l'a vu, le concile de Trente a pris soin de la définir. Mais la communion est nécessaire, de nécessité de précepte divin et ecclésiastique, pour les fidèles, à partir du temps où ils sont arrivés à l'âge de raison ou de discrétion, c'est-à-dire à partir du temps où ils commencent à raisonner, soit vers sept ans, plus ou moins.

Jamais l'on n'a contredit que la communion fût nécessaire de nécessité de précepte pour les adultes. Mais, malgré le commandement du Sauveur, en saint Jean, qui s'adressait à tous les fidèles humainement capables de le recevoir dans la communion, malgré, peut-être plus encore, les prescriptions pourtant très nettes du IV^e concile de Latran, on en était venu à penser que le précepte de la communion ne s'appliquait pas aux jeunes enfants dès qu'ils ont atteint l'âge de raison ou de discrétion. La nouvelle discipline de l'Église, renouvelant l'ancienne discipline du Latran, a définitivement écarté cette interprétation, par le règlement suivant :

1. Les enfants qui, à cause de la faiblesse de leur âge, n'ont encore ni la connaissance ni le désir, *cognitionem et gustum*, de ce sacrement, ne doivent pas recevoir l'eucharistie.

2. En danger de mort, pour que la sainte eucharistie puisse et doive être administrée aux enfants, il suffit qu'ils sachent distinguer le corps du Christ d'un pain ordinaire, et l'adorer avec respect.

3. Hors le danger de mort, une plus grande connaissance de la doctrine chrétienne et une préparation plus soignée sont à bon droit requises, à savoir : comprendre, dans la mesure de leur capacité, au moins les mystères nécessaires de nécessité de moyen pour le salut, et approcher de la très sainte eucharistie avec la dévotion qui convient à leur âge.

4. C'est au confesseur et aux parents ou à ceux qui rem-

placent les parents qu'il appartient de juger si les enfants sont suffisamment préparés à leur première communion.

5. Le curé a la charge de veiller et, si dans sa prudence il le juge utile, de s'assurer, par un examen, que les enfants n'approchent pas de la sainte table avant d'avoir un véritable usage de la raison ou sans disposition suffisante; de même, il a charge de veiller à ce que les enfants qui ont atteint l'âge de raison et qui sont suffisamment disposés soient nourris, le plus tôt possible, de ce divin aliment¹.

Le Décret *Quam singulari Christus amore*, du 8 Août 1910.

— Il n'entre pas dans le cadre de ces *Leçons* de montrer toutes les vicissitudes par lesquelles est passée la discipline de l'Église sur la communion des petits enfants, soit depuis les origines chrétiennes jusqu'au IV^e concile de Latran (1215), soit depuis ce concile jusqu'au début du XX^e siècle². Afin de mieux faire comprendre toute l'importance de la nouvelle discipline, il nous appartient cependant de retracer à grands traits la controverse qui s'établit, il y a quelques années, autour du décret *Quam singulari Christus amore*, que le nouveau Code de droit canonique n'a fait que reprendre, en le précisant.

Le 8 août 1910, paraissait le décret, que bien vite on désigna de ces deux mots : le décret *Quam singulari*. Une des dispositions qui surprit le plus fut celle de l'article IV, statuant que « l'obligation du précepte de la communion, qui touche l'enfant, retombe sur ceux-là surtout qui sont chargés de lui, c'est-à-dire les parents, le confesseur, les instituteurs et le curé ». Ainsi, avant toute autre personne, c'est au père ou à la mère qu'il appartient de se rendre compte des dispositions de leur enfant, de juger s'il possède une instruction

1. *Cod. J. C.*, can. 854.

2. Ce travail a été fait par L. ANDRIEUX, *La première communion*, Paris, 1911.

suffisante, en particulier sur la sainte eucharistie, et de le présenter en vue de la communion. Le confesseur examinera si l'enfant, par sa piété et par son degré d'instruction religieuse, est capable de faire la communion. S'il estime qu'il en est ainsi, il l'admettra lui-même ou il l'enverra à la sainte table. Comme on le voit, le législateur, s'adressant à toute l'Église, s'est mis en face d'une famille chrétienne, normalement constituée, dans laquelle les parents, instruits de leur foi, comprennent leurs obligations religieuses.

De nombreuses réclamations s'élevèrent contre ce décret, et en particulier celle-ci, que le décret du 8 août 1910 abrogeait les droits curiaux sur la première communion des enfants. Cette abrogation, fit-on remarquer avec beaucoup de vivacité, allait donner lieu à de multiples abus.

Ces réclamations avaient bien quelque fondement, sinon de ce que le décret portait atteinte à des droits curiaux proprement dits, du moins de ce qu'il rendait plus difficile l'exercice de la charge curiale. C'est pourquoi, le 10 décembre 1910, les cardinaux, archevêques et évêques, protecteurs des Instituts catholiques de Paris et de Lyon publièrent une sorte de règlement d'application du décret *Quam singulari*, agréé du Saint-Siège, d'après lequel le confesseur peut admettre ou envoyer l'enfant à la sainte table, mais aux quatre conditions suivantes : 1° Certifier au curé de l'enfant, après s'en être assuré avec soin, que celui-ci remplit les conditions exigées pour la première communion en forme privée; 2° Attester que, d'accord avec les parents, il a admis ou qu'il autorise l'enfant à s'approcher de la sainte table; 3° Produire la promesse (ou l'attestation de la promesse) faite par l'enfant et ratifiée par les parents, de continuer à suivre le catéchisme jusqu'à sa première communion solennelle; 4° Joindre l'extrait de baptême.

Ces prescriptions restent en vigueur dans les diocèses où elles ont été édictées. Mais il faut reconnaître que le nouveau Code leur a emprunté leur teneur générale, en statuant « que le curé aura la charge de veiller et, si dans sa pru-

dence il le juge utile, de s'assurer, par un examen, que les enfants n'approchent pas de la sainte table avant d'avoir un véritable usage de la raison ou sans disposition suffisante ». Ainsi complété ou précisé, le décret *Quam singulari Christus amore* est devenu la nouvelle discipline de l'Eglise relative à la première communion des petits enfants.

L'ancienne discipline, qu'il est utile de rappeler en terminant cette *Leçon*, appartient à l'histoire. La voici, en résumé. L'admission à la première communion et l'administration de l'eucharistie aux premiers communians étaient regardées communément en France, et en plusieurs autres pays, comme des droits curiaux. Pourtant c'était là une opinion sans fondement dans les Conciles ou les décisions des Congrégations romaines, et qui ne pouvait se réclamer d'une coutume universelle. Le premier concile provincial que l'on trouve en faveur de cette pratique est celui de la province d'Aix, tenu en 1850. Les mandements épiscopaux ou les statuts diocésains qui mentionnent cet usage, en parlent moins comme d'un droit proprement dit, inhérent à la charge curiale que comme d'une mesure permettant au curé de se rendre compte de l'instruction et des aptitudes des enfants étrangers à la paroisse. Du reste, presque partout les enfants des collèges ou pensionnats étaient autorisés, après un séjour de deux mois dans l'établissement, à y faire leur première communion, à la condition que le curé consulté ait rendu bon témoignage sur leur instruction et leur capacité. L'origine de la coutume qui tendait à s'introduire semble reposer sur ce fait que les premières communions avaient lieu d'ordinaire dans le temps pascal. Comme la communion pascale était un droit curial, on avait été amené peu à peu à considérer la première communion des enfants comme appartenant au même droit, même lorsqu'elle se faisait avant ou après le temps pascal.

§ III

LES DISPOSITIONS REQUISES.

Les deux dispositions principales : l'état de grâce et le jeûne eucharistique. — Celui qui, après avoir reçu le baptême, a perdu l'état de grâce, peut le recouvrer de deux manières, ou par la contrition parfaite, jointe au désir du sacrement de pénitence, ou par le sacrement de pénitence lui-même.

Or, si l'on a commis quelque péché mortel avant de recevoir le sacrement de l'eucharistie, il faut, du moins ordinairement, en avoir obtenu le pardon par le sacrement de pénitence. C'est que, d'un côté, l'efficacité propre et distincte du sacrement de l'eucharistie n'est pas de donner à nos âmes la vie de la grâce, mais une grâce spéciale de nutrition spirituelle. Et cette grâce de nourriture surnaturelle pré-suppose la vie surnaturelle. D'un autre côté, ainsi que nous allons le voir, pour empêcher l'illusion de s'introduire dans les cœurs, l'Eglise veut que quiconque se sait coupable d'une faute grave, quelle que soit la contrition à laquelle il s'élève, en reçoive le pardon par le sacrement de pénitence, avant de se présenter à la communion.

De plus, le fidèle qui veut communier, s'il n'est pas en danger de mort, prochain ou probable, doit être à jeun. Cette mesure a été dictée par un sentiment de respect vis-à-vis du Saint-Sacrement.

Ces deux préceptes sont graves, et, par suite, leur transgression serait un péché mortel. Nous allons les examiner successivement.

Le précepte de l'état de grâce, formulé par le concile de Trente. — La nécessité de ne recevoir le corps et le sang du Seigneur que lorsqu'on a été purifié de ses péchés graves est imposée par la nature même de la communion, sous quelque

aspect qu'on la considère. Mais, dès l'origine, saint Paul a érigé cette nécessité en précepte positif. Celui qui mangerait le pain consacré ou boirait le calice du Seigneur d'une manière indigne, écrit-il aux Corinthiens, serait coupable envers le corps et le sang du Seigneur, autrement dit, serait passible du châtiment que méritent ceux qui offensent le corps et le sang du Christ. Donc, avant de communier, commencez par vous éprouver, autrement dit, vous examiner, vous juger, vous corriger, en rectifiant vos intentions et votre conduite.

Si précis que fût déjà ce précepte, le concile de Trente crut devoir le déterminer, afin que ceux qui se seraient rendus coupables de quelque péché mortel apprennent non seulement qu'il fallait s'éprouver, mais aussi la manière de s'éprouver, avant de se présenter à la sainte communion. Il commence par rappeler le précepte de l'Apôtre ordonnant au fidèle de s'éprouver avant de communier. Et il poursuit : « Or, la coutume de l'Eglise nous apprend que cette épreuve nécessaire consiste en ce que quelqu'un qui se reconnaît coupable d'un péché mortel, quelque contrition qu'il lui semble en avoir, ne doit point s'approcher de la sainte eucharistie sans avoir fait précéder la confession sacramentelle. Ce que le saint Concile ordonne devoir être perpétuellement observé par tous les chrétiens, et même par les prêtres, qui sont obligés de célébrer, *quibus ex officio incubuerit celebrare*, pourvu qu'ils ne manquent point de confesseur, *modo non desit illis copia confessoris*. Si la nécessité oblige un prêtre de célébrer sans s'être confessé auparavant, qu'il le fasse au plus tôt, *quam primum confiteatur* ¹. » Non content d'avoir exposé cette doctrine dans un chapitre, le Concile a pris soin de rédiger un canon dans lequel il lance l'anathème et l'excommunication contre ceux qui la nieraient. « Si, déclare-t-il, quelqu'un dit que la foi seule est une préparation suffisante pour recevoir le sacrement de la très

1. DENZ., 880.

sainte eucharistie, qu'il soit anathème. Et de peur qu'un si grand sacrement ne soit reçu d'une manière indigne, et, par conséquent, à la mort et à la condamnation, le saint Concile ordonne et déclare que ceux qui se sentent la conscience chargée de quelque péché mortel, quelque contrition qu'ils pensent avoir, sont absolument obligés, s'ils peuvent avoir un confesseur, de faire précéder la confession sacramentelle. Que si quelqu'un a la témérité d'enseigner, ou de prêcher, ou d'assurer opiniâtrément le contraire, soit même de le soutenir en dispute publique : qu'il soit dès là même excommunié¹. »

Ainsi, le décret du concile oblige, sous peine de faute grave, et il y a excommunication *latæ sententiæ*, c'est-à-dire encourue par le fait même contre quiconque enseignerait, sur ce point, une doctrine contraire à celle du Concile. Il oblige les fidèles et aussi tous les prêtres qui doivent célébrer. Pour tomber sous le coup de cette loi, il suffit de se savoir coupable d'un péché mortel.

Mais si l'on est dans le doute au sujet du péché grave, que devra-t-on faire? Si le doute porte sur le fait même du péché, on n'est pas tenu de se confesser; car il n'y a obligation de se confesser que lorsqu'on est certain d'avoir péché². Si le doute porte non pas sur le fait du péché, mais sur la gravité du péché, il sera nécessaire de le discuter avant la communion. Dans cette vue, le fidèle examinera sa vie passée. Si, habituellement, quand il s'est trouvé en pareil cas,

1. DENZ., 893 : *Si quis dixerit, solam fidem esse sufficientem præparationem ad sumendum sanctissimæ Eucharistiæ sacramentum : A. S. Et, ne tantum Sacramentum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta Synodus illis, quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcunque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris, necessario præmittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, prædicare vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere præsumserit, eo ipso excommunicatus existat.*

2. Cf. Alph. DE LIGUORI, *H. Apost.*, tract. XV, n. 34.

il n'a pas commis de faute grave, d'après le jugement de son confesseur ou de son directeur de conscience, il conclura que la faute n'est pas grave, et il ne sera pas tenu de se confesser. Mais s'il arrivait à une conclusion contraire, il devrait demander l'absolution avant de se présenter à la communion¹. Il est presque inutile de faire remarquer qu'il ne faut pas confondre le cas de celui qui serait dans le doute avec le cas de celui qui involontairement aurait oublié une faute grave en confession. Celui-là ne serait pas tenu à une nouvelle confession avant de recevoir le sacrement de l'eucharistie.

Cependant, le décret du concile de Trente fait une exception. Le fidèle, laïc ou prêtre, qui se reconnaît coupable d'un péché mortel, quelque contrition qu'il pense avoir, doit se confesser avant de s'approcher de l'eucharistie, à moins, est-il spécifié dans le texte, qu'il n'y ait, pour lui, nécessité pressante de communier et manque de confesseur.

Ces deux conditions se présenteraient chez un simple fidèle, par exemple, s'il ne se souvenait de sa faute grave que lorsqu'il est arrivé à la table sainte. En pareil cas, en effet, il ne pourrait guère se retirer avant d'avoir communiqué, sans courir sérieusement le risque de se diffamer, et, par ailleurs, il lui serait impossible d'aller trouver un confesseur. On admet que ce fidèle peut communier sans s'être confessé, à condition toutefois de s'exciter auparavant à la contrition parfaite.

Mais l'exception du concile de Trente vise surtout les prêtres. Si un prêtre se sait coupable d'une faute grave avant de célébrer et, puisque la célébration comporte la communion, avant de communier, quelque contrition qu'il puisse avoir, il devra se confesser, à moins qu'il n'y ait, pour lui, nécessité pressante de célébrer, *ex officio incubuerit celebrare*, et, par ailleurs, manque de confesseur, *desit copia confessoris*. Dans ce cas, ajoute le concile de Trente, qu'il se

1. Cf. A. LEHMKUHL, *De SS. Eucharistiae sacramento*, n. 205.

confesse au plus tôt, *quam primum confiteatur*. Un prêtre, bien que se sachant gravement coupable, serait mis dans la nécessité pressante de célébrer, s'il ne s'apercevait de sa faute que lorsque la messe est commencée; s'il y avait obligation, pour les paroissiens, d'assister à la messe, comme il arrive un dimanche, un jour de fête d'obligation; s'il ne pouvait éviter de célébrer à moins d'encourir une diffamation, comme, par exemple, s'il s'agissait de dire une messe d'enterrement, une messe de mariage; ou bien encore s'il fallait célébrer, afin de consacrer une hostie pour administrer le viatique¹.

Un prêtre est censé manquer de confesseur, quand il n'y a pas de prêtre sur les lieux, et qu'il ne peut, soit à raison du défaut de temps, soit à raison de la trop grande distance, soit à raison de ses infirmités, de la difficulté des chemins, de la rigueur de la saison, se transporter dans une autre paroisse pour se confesser². Il est encore censé n'avoir pas de confesseur, quand il ne peut se confesser à un prêtre présent, sans qu'il y ait réellement péril sérieux de lui causer un dommage considérable, comme par exemple, ce qui doit être fort rare, de le scandaliser gravement³. Enfin, il est dispensé de se confesser, s'il ne trouve qu'un prêtre que l'on sait communément ne pas avoir ou ne plus avoir de juridiction. Si le prêtre qui doit célébrer se sait coupable d'une faute grave, mais qui est réservée, pour elle-même ou à cause d'une censure, et s'il n'a, pour l'entendre, qu'un prêtre qui n'a pas le pouvoir d'absoudre des cas réservés, il peut ne pas se confesser⁴.

Mais le prêtre qui, se sachant gravement coupable, a dû célébrer, sans avoir pu se confesser, est obligé, sous peine de péché mortel, de recourir au sacrement de pénitence le plus tôt possible. C'est un précepte proprement dit, et non pas seulement un conseil, ainsi que l'a décidé le pape Alexan-

1. Cf. A. TANQUEREX, *Syn. Theol. dogm.*, De SS. Eucharistia, n. 141.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

dre VII¹. Il doit se confesser au plus tôt, ce qui signifie qu'il est obligé de se confesser, non à sa commodité, ou au temps dans lequel il a coutume de le faire, mais aussitôt qu'il le pourra. Le pape Alexandre VII a condamné la proposition contraire². Il ne faut pas cependant entendre la loi si rigoureusement qu'un prêtre, au sortir de l'autel, soit obligé d'aller tout de suite confesser son péché; elle doit s'entendre moralement, eu égard aux circonstances. S'il devait célébrer le lendemain, et qu'il pût se confesser avant de monter à l'autel, il serait obligé de le faire, sans différer. Mais, s'il ne doit pas dire la messe, il peut retarder sa confession de deux ou trois jours, quand bien même il aurait la facilité de se confesser³.

Le jeûne eucharistique. — Le Sauveur avait institué l'eucharistie, après avoir mangé la pâque juive avec ses disciples. Aussi, primitivement, la pratique s'introduisit de ne célébrer l'eucharistie qu'après un repas pris en commun. Cet usage a certainement été suivi à Jérusalem⁴, à Corinthe⁵, à Smyrne⁶. Il dut se répéter un peu partout. Très vite, cependant, on sépara le repas en commun ou l'agape et l'eucharistie. En Afrique, au temps de Tertullien⁷, de saint Cyprien⁸, on prenait l'eucharistie, le matin, avant toute autre nourriture. A Alexandrie, dans le même temps, Origène recommandait le jeûne comme une préparation au repas céleste⁹. Selon saint Augustin, de son temps, le jeûne eucharistique était

1. DENZ., 1138.

2. *Ibid.*, 1139.

3. Cf. Alph. DE LIGUORI, *op. cit.*, n. 266. — Card. Gousset, *Theol. mor.*, *De l'Eucharistie*, n. 194.

4. *Act.*, II, 42, 45.

5. *I Cor.*, XI.

6. Cf. IGNAT., *Ad Smyrn.*, n. 8.

7. *De corona*, III; *P. L.*, II, 79.

8. *Epist.* LXIII, 16.

9. *In Gen.*, homil. X; *P. G.*, XII, 238.

observé partout¹. La Constitution de l'Église égyptienne² et les Canons d'Hippolyte³ en font un précepte. Une exception était admise à Alexandrie : le samedi soir, on célébrait encore l'eucharistie après l'agape⁴. A la fin du iv^e siècle, en Afrique⁵ et dans les Gaules⁶, le soir du Jeudi-Saint, on devait prendre un repas avant de célébrer l'eucharistie. Cette coutume fut la dernière à disparaître. Ce sont là de rares exceptions qui confirment la règle. Ainsi, l'on peut dire que le jeûne eucharistique a été imposé rigoureusement, à partir du iv^e siècle. Les actes officiels de l'Église qui le prescrivent sont celui du III^e concile de Carthage (397)⁷ et celui du concile de Constance (1445)⁸. Malgré l'exemple du Christ, est-il spécifié dans ce dernier, l'eucharistie ne doit pas être reçue après le repas, ni reçue autrement qu'à jeun, sauf le cas de nécessité.

Ce principe du jeûne eucharistique consiste dans l'abstention de toute nourriture, depuis minuit. Disons, de suite, que l'heure de minuit doit être acceptée exactement et non pas moralement.

Ainsi, le jeûne eucharistique exige l'abstention de tout aliment, solide ou liquide. Si petite que soit la quantité prise, le jeûne est rompu ; et il est alors défendu de communier, sous peine de faute grave, sauf le cas de nécessité. Toutefois, il faut que le jeûne ait été rompu certainement. Dans le cas d'un doute fondé, si, après examen, le doute persiste, le jeûne n'est pas censé rompu.

Sous le nom d'aliment, solide ou liquide, on entend,

1. *Epist. ad Januar.*, 8; *P. L.*, XXXIII, 203.

2. Cf. FUNK, *Didascal.*, et *Const.*, t. H, p. 115.

3. Cf. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, App., *Les Canons d'Hippolyte*, can. 205.

4. SOCRAT., *H. E.*, l. V, XXII; *P. G.*, LXVII, 636.

5. *Epist. ad Januar.*, 9, *loc. cit.*, 204.

6. MANSI, t. IX, 952.

7. *Ibid.*, t. III, 885.

8. DENZ., 626.

d'abord, un corps digestible. Ce qui est inattaquable par les sucs gastriques n'est pas digestible, comme un morceau de métal, une petite pierre, des cheveux, un bout d'ongle. Il faut que ce soit un corps digestible, qui vienne du dehors. La salive, le sang des gencives ne rompent pas le jeûne; de même, des restes de nourriture, demeurés entre les dents. Chacun peut se laver la bouche, à la condition de rejeter le liquide. Par contre, celui qui aurait mis dans sa bouche une substance soluble dans la salive, comme du sucre, et qui aurait avalé cette salive, après minuit, ne serait plus à jeun. Ce corps digestible, qui vient du dehors, doit avoir été pris en mangeant ou en buvant, *sumptum esse per modum cibi aut potus*, et non par l'exercice d'une autre fonction physiologique. Une goutte de pluie, un flocon de neige, un moucheron, emportés par la respiration, ne rompent pas le jeûne.

La loi du jeûne eucharistique est, comme on le voit, très sévère. Elle admet pourtant quelques exceptions, dont les unes intéressent le célébrant, et les autres, les simples communicants.

Ainsi, un prêtre peut célébrer sans être à jeun, si l'omission de la célébration de la messe doit être pour les fidèles une cause de grave scandale. On n'admet pas que le précepte, pour les fidèles, d'entendre la messe, à supposer que le motif de grave scandale n'existe pas, soit un motif suffisant¹. Il est vrai que, la plupart du temps, ces deux motifs ne pourront guère être disjoints. Il serait encore permis à un prêtre de célébrer sans être à jeun, s'il était nécessaire d'achever le sacrifice, soit qu'il s'aperçoive, en communiant, que le contenu du calice, sur lequel il a prononcé les paroles de la consécration, n'était pas du vin²; soit qu'il s'agisse de suppléer un prêtre qui aurait dû interrompre sa messe après la consécration. Enfin un prêtre pourrait célébrer sans être à jeun, s'il lui fallait consacrer

1. Cf. LEHMKEHL, *Casus conscientiæ*, t. II, 48, ad 2^{um}.

2. Cf. *Missale romanum*, *De defectibus*, IV.

une hostie pour communier un malade en viatique. C'est que le précepte de communier à l'article de la mort est de droit divin, et l'emporte sur le précepte du jeûne, qui est de droit ecclésiastique.

Quant au communiant, il est dispensé de la loi du jeûne eucharistique toutes les fois qu'il doit ou qu'il peut communier en viatique. Il en serait encore exempté, s'il croyait devoir communier, bien que n'étant pas à jeun, pour éviter d'être diffamé ou de causer du scandale. Ce serait le cas, et sans doute l'unique cas, s'il ne se souvenait de n'être pas à jeun, que lorsqu'il est déjà à la sainte table. Il pourrait encore communier, sans être à jeun, pour sauver les saintes hosties d'un péril de profanation.

Il faut ajouter que, depuis quelques années, la loi du jeûne eucharistique a été très adoucie, en faveur des malades. Il ne s'agit pas de ceux qui sont en danger de mort et qui, par conséquent, peuvent communier en viatique. Il ne s'agit pas davantage de ceux qui observent le jeûne, et qui sollicitent seulement qu'on leur porte chez eux la sainte eucharistie. Il s'agit de ces malades chroniques qui gardent la chambre et qui ne peuvent observer le jeûne eucharistique. Or, ceux-là, si d'un côté ils sont malades depuis un mois, et si de l'autre il n'y a pas, moralement, d'espoir qu'ils guérissent à bref délai, leur confesseur peut les autoriser à communier, une ou deux fois la semaine, après avoir pris quelque nourriture liquide, telle que potion médicale, tisane, bouillon, café, ou tout autre liquide, dans lequel on aura mis de la semoule, du pain grillé en miettes, tout aliment enfin qui n'ôte pas au mélange son caractère de nourriture liquide, de nourriture qui se prend *per modum potus* ¹.

1. Le décret de la S. C. du Concile, du 7 décembre 1906, distinguait le cas de la communion apportée du dehors, et celui de la communion apportée, sans sortir de la maison. Dans le premier cas, le confesseur ne pouvait autoriser qu'une ou deux communions par mois, tandis que, dans le second cas, il pouvait auto-

Telle est la loi du jeûne eucharistique que l'Église a tracée, avec le règlement d'application dont elle l'a accompagnée. Cette mesure, répétons-le, est dictée par le souci du respect qui est dû au Saint-Sacrement. Un certain tempérament y a été apporté, parce que le bien des âmes a paru l'exiger.

C'est le même souci qui pousse l'Église à demander, de la part des communicants, toute la décence dans la tenue et dans le costume que commande un acte religieux aussi important que la réception du corps de Notre-Seigneur. On vient à la sainte table pour participer au sacrifice du Christ, pour s'incorporer à lui, afin de puiser en lui un renouveau de vie surnaturelle, d'une vie qui nous aide à nous dégager de plus en plus des étreintes de la mauvaise nature. Qu'on n'aille pas contredire, par tout un étalage de vanités, les dispositions intérieures dont on doit être animé.

§ IV

LA COMMUNION FRÉQUENTE.

La pratique de la communion, depuis les origines chrétiennes jusqu'au concile de Trente. — Les premiers chrétiens communiaient chaque fois qu'ils assistaient à la célébration de l'eucharistie, c'est-à-dire, d'après la *Didachè* et saint Justin, tous les dimanches. A la fin du II^e siècle, rapporte Tertullien, les fidèles communiaient, en dehors du dimanche, les jours de station, c'est-à-dire, régulièrement, le mercredi et le vendredi. Dès le III^e siècle, dans l'Église d'Afrique, selon le témoignage de saint Cyprien, les fidèles communient chaque jour, à moins que quelque faute grave ne les en empêche, et s'ils communient chaque jour, c'est afin de

riser une ou deux communions par semaine. Cf. *Acta Sanctæ Sedis*, t. XXXIX, p. 603; Or, l'article 858, § 2, du nouveau Code, supprime cette distinction. Le confesseur pourra autoriser une ou deux communions par semaine, dans le premier cas aussi bien que dans le second.

puiser dans ce sacrement la force d'affronter le martyre. L'usage de la communion quotidienne se maintint, en Afrique, pendant les iv^e et v^e siècles. Dans le même temps, elle existait aussi à Rome. Mais, à Milan, on communiait moins souvent; on suivait la pratique orientale.

Au iv^e siècle, en Asie Mineure, l'usage est de communier quatre fois la semaine, le mercredi, le vendredi, le samedi et le dimanche. A Constantinople, bon nombre de fidèles ne communient qu'une, deux ou trois fois l'an. Saint Jean Chrysostome s'élève contre une telle négligence, et loue ceux qui chaque jour communient dignement, c'est-à-dire avec une vie exempte de reproches et remplie de bonnes œuvres, avec pureté et piété ¹.

A partir de la fin du v^e siècle, on constate presque partout, dans l'Eglise, chez les simples fidèles, un amoindrissement de la pratique de la communion. Au vi^e siècle, dans les Gaules, on ne communie qu'aux grandes fêtes ². Chez les Anglo-Saxons, au témoignage de saint Bède le Vénérable († 735), on communie à Noël, à l'Épiphanie et à Pâques ³. Au synode diocésain de Ratisbonne (799), on se plaint que les fidèles passent l'année sans communier ⁴. Au ix^e et au x^e siècle, en France, les simples fidèles communient à Noël, à Pâques et à la Pentecôte ⁵. C'est encore la pratique reçue dans la première moitié du xiii^e siècle ⁶. Aussi, le concile de Latran (1215), précisant le précepte divin de communier de temps en temps dans la vie, dut être un rappel à l'ordre pour beaucoup, en statuant que « tout fidèle devra recevoir, avec

1. *De beato Philog.*, VI; *P. G.*, XLVIII, 755; — *In I Cor.*, homil. XXVIII, 1; *P. G.*, LXI, 233.

2. Cette diminution est supposée par le canon 18^e du concile d'Agde (506). Cf. *MANSI*, t. VIII, 327.

3. *Epist. II*; *P. L.*, XCIV, 665-666.

4. Cf. *MANSI*, t. XIII, 1027.

5. Cf. *ibid.*, t. XIV, 91, 103-104.

6. Les historiens de la vie de saint Louis, roi de France, mentionnent qu'il ne communiait que cinq ou six fois l'an.

révérence, le sacrement de l'eucharistie, au moins à Pâques¹. Remarquons toutefois que, durant tout ce long temps, la communion quotidienne était restée en honneur dans les monastères et dans les communautés de clercs².

De plus, depuis le vi^e siècle, les papes, les évêques n'avaient pas cessé d'exhorter les fidèles à communier plus souvent, leur citant l'exemple des premiers siècles de l'Eglise. A partir de la seconde moitié du xiii^e siècle surtout, les théologiens, à peu près unanimement, s'appliquèrent à louer la pratique de la communion fréquente et quotidienne³. Saint Thomas enseigne que la communion doit être souvent reçue, comme la nourriture corporelle, pour réparer les déperditions que causent à notre vie surnaturelle les occupations extérieures et les inclinations de la mauvaise nature. On doit même communier chaque jour, si l'on sait par expérience que cette réception quotidienne augmente la charité et ne diminue en rien le respect dû au sacrement. Dans l'hypothèse contraire, il faut s'abstenir pendant un temps, afin de s'approcher ensuite de la sainte table avec tout le respect convenable. Cependant, entre la charité qui porte à communier souvent et la crainte respectueuse qui porterait à s'abstenir pour un temps, le saint Docteur n'hésite pas à dire qu'il préfère la première disposition⁴. Saint Bonaventure expose la même doctrine. Il recommande la communion quotidienne à ceux dont l'âme est pure et la charité ardente. Ceux qui, sans être ou trop négligents ou trop froids, sentiraient diminuer en eux le respect dû au sacrement, feront bien de s'abstenir quelquefois, afin de laisser ce respect se ranimer⁵. Au siècle suivant, Durand de Saint-Pourçain reproduit, en les accentuant, les trois propositions

1. DENZ., 437.

2. Cf. WALAFRID STRABON, *De rebus ecclesiasticis*, XX; P. L., CXIV, 942.

3. *In IV Sent.*, dist. XII, q. III, a. 1, sol. 1 et 2.

4. *Sum. theol.*, III, q. LXXX, a. 10.

5. *In IV Sent.*, dist. XII, partie II, a. 2, q. 2.

de saint Thomas : la communion quotidienne est louable, parce qu'elle répare dans l'ordre spirituel nos déperditions constantes, tout comme la nourriture corporelle répare quotidiennement les pertes de notre corps; l'abstention temporaire est bonne, quand elle est jugée utile pour exciter le désir du sacrement; entre la charité confiante qui invite à communier très souvent et la crainte respectueuse qui porte à s'abstenir pour un temps, le premier sentiment est préférable ¹. Malgré l'enseignement si précis et si bien motivé des grands théologiens du moyen âge, pendant toute cette longue période, on ne voit pas beaucoup d'entrain pour la communion fréquente et quotidienne. On lit dans la vie des saints du xv^e siècle qu'ils ne communiaient qu'une fois la semaine; la masse des simples fidèles communiaient aux grandes fêtes. Même dans les Ordres religieux, ceux qui n'étaient pas prêtres ne communiaient guère que tous les huit jours ².

La pratique de la communion, depuis le concile de Trente jusqu'à la condamnation des doctrines jansénistes. — Résumant la doctrine de toute la Tradition, le concile de Trente enseigne que, selon la volonté du Sauveur, l'eucharistie doit être reçue pour être la nourriture spirituelle de nos âmes, une nourriture qui les entretienne et les fortifie; comme aussi pour être comme l'antidote qui nous délivre des fautes quotidiennes et des péchés mortels. C'est pourquoi les fidèles doivent avoir pour le Saint-Sacrement une telle foi, une telle dévotion, qu'ils puissent recevoir fréquemment ce pain surnaturel, *ut panem illum supersubstantialem frequenter suscipere possint*, qui sera pour eux la vie et la perpétuelle force de l'âme, et qui les soutiendra, dans ce terrestre pèlerinage, jusqu'à la patrie céleste. Combien donc

1. *In IV Sent.*, dist. XII, q. I, a. 10.

2. Cf. E. DUBLANCHY, *Dict. de Théol. cathol.*, art. *Communion fréquente*, t. III, pp. 528-533.

est-il désirable, ajoute plus loin le concile, que les fidèles, à chaque messe qu'ils suivent, puissent communier non seulement spirituellement, mais encore sacramentellement, afin de recevoir avec une plus grande abondance les fruits du divin sacrifice¹.

A la doctrine du concile de Trente il convient de joindre les exhortations pressantes du catéchisme du concile de Trente, promulgué par l'ordre du pape Pie V, pour servir de guide, dans leur enseignement, aux prêtres du ministère. Il faut communier souvent, y lit-on, tous les mois, toutes les semaines, tous les jours. Ce qu'on peut prescrire de mieux, c'est la maxime d'un pieux auteur de la fin du iv^e siècle, qui disait de vivre de manière à mériter de communier tous les jours : *Sic vive, ut quotidie possis sumere*². Les prêtres du ministère s'appliqueront donc à représenter souvent aux fidèles que, s'ils voient une nécessité à fournir chaque jour au corps, ses aliments, ils ne doivent point négliger le soin de nourrir et de fortifier leur âme par ce sacrement. La nourriture spirituelle n'est évidemment pas moins indispensable à l'âme que la nourriture matérielle au corps³.

A partir du concile de Trente, trois écoles se formèrent peu à peu sur la doctrine de la communion fréquente et quotidienne. De la première, furent les théologiens de la Compagnie de Jésus : le cardinal Tolet, Vasquez, Suarez et le cardinal de Lugo. Ils enseignèrent qu'ordinairement aux laïques la communion hebdomadaire, seule, doit être concédée, et qu'il ne faut permettre la communion quotidienne qu'à un petit nombre⁴. Saint François de Sales est de cette école, mais à sa manière. Il a pris soin de résumer sa pensée dans cette phrase de l'*Introduction à la vie dévote* :

1. DENZ., 882.

2. PSEUDO-ANBR., *De sacramentis*, l. V, 25 ; P. L. XVI, 452 : *Sic vive, ut quotidie merearis accipere*.

3. *Cat. trid.*, 2^e partie, ch. VII, n. 63.

4. Cf. E. DUBLANCHY, *op. et loc. cit.*, pp. 535-536.

« Pour communier tous les huit jours, il est requis de n'avoir ni péché mortel, ni aucune affection au péché véniel, et d'avoir un grand désir de se communier; mais, pour communier tous les jours, il faut, outre cela, avoir surmonté la plupart des mauvaises inclinations, et que ce soit par avis du père spirituel¹. »

Dans le même temps, en Italie et surtout en Espagne, de pieux personnages se faisaient les apôtres de la communion quotidienne et n'hésitaient pas à en faciliter la pratique. Le bénédictin Marzilla enseigne qu'il n'est pas requis, pour communier un jour après l'autre, d'être mieux disposé que pour communier après un temps prolongé, par suite, que pour communier quotidiennement l'état de grâce suffit. Lorsqu'un fidèle, instruit du mystère de la sainte eucharistie, est en état de grâce et désire communier tous les jours, un confesseur n'est pas autorisé à lui opposer un refus². Le chartreux Antoine de Molina écrit dans le même sens, mais en invitant les personnes séculières à régler leur conduite d'après l'avis de leur confesseur; il recommande toutefois à ceux-ci de ne pas retrancher facilement la communion, même lorsqu'ils ne constatent pas de progrès sensible dans l'âme de leurs pénitents³. C'est aussi la doctrine qu'expose Jean Falconi, de l'Ordre de la Merci. Pour communier chaque jour, affirme-t-il, il n'est pas nécessaire d'être parfait; car ce sacrement n'a pas été institué pour être la récompense de notre perfection, mais pour servir de remède à nos imperfections. Du moment que l'on est en état de grâce, l'on ne doit point cesser de communier chaque jour, bien que l'on ne puisse pas acquérir la perfection absolue. En effet, avec cette fréquentation de la communion, on diminue ses défauts et l'on acquiert une disposition plus parfaite⁴.

1. Cf. *Introduction à la vie dévote*, 2^e partie, ch. xx.

2. Cf. *Mémorial*, Saragosse, 1611.

3. Cf. *Le Prêtre*, t. II, 7^e partie, ch. v.

4. Cf. *Notre pain de chaque jour*, trad. COUET, p. 66.

Entre ces deux écoles, dont l'une réglementait modérément la communion fréquente et quotidienne, et dont l'autre en facilitait l'accès, se dressa, vers le milieu du xvii^e siècle, l'école janséniste. L'ouvrage par lequel elle s'affirma fut publié par Arnauld, en l'année 1643, sous le titre de traité *De la Fréquente Communion*, que l'on changea malicieusement, mais avec beaucoup de raison, en celui de traité *Contre la Fréquente Communion*. Dans ce livre, en effet, Arnauld, sans se préoccuper le moins du monde de déterminer ce qu'il entendait par communion fréquente, en excluait presque tous les fidèles par les deux conditions qu'il exigeait, à savoir : 1^o une digne et longue pénitence, préalablement faite pour chaque péché mortel commis, pénitence rigoureusement exigée avant l'absolution et la communion; 2^o une dévotion véritable consistant dans un amour divin, entièrement pur et sans mélange, ou dans la volonté effective de plaire à Dieu en toutes choses. Cet ouvrage eut le succès que l'on sait, dans le monde janséniste. Les théologiens catholiques l'attaquèrent avec véhémence. Le 12 février 1679, la S. C. du Concile le condamna, et, le 7 décembre 1690, le pape Alexandre VIII censura les deux propositions qui résumaient les conditions posées par Arnauld pour admettre un fidèle à la fréquente communion¹.

Les règles de saint Liguori sur la communion hebdomadaire, fréquente et quotidienne. — Le jansénisme céda peu à peu devant l'attitude très ferme des Congrégations romaines, et aussi devant la sagesse persuasive des principes de la théologie morale de saint Liguori².

1. DENZ., 1312-1313 : *Sacrilegi sunt judicandi, qui jus ad communionem percipiendam prætendunt, antequam condignam de delictis suis pœnitentiam egerint.*

Similiter arceudi sunt a sacra communione, quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers.

2. Cf. *Praxis confessarii*, c. ix, n. 149-154.

Ce saint Docteur distingue entre la *communion hebdomadaire*, la *communion fréquente* et la *communion quotidienne*.

1° La *communion hebdomadaire* sera généralement permise, et même conseillée, à tous ceux, de quelque condition ou profession qu'ils soient, qui ne commettent pas le péché mortel, ou qui ne le commettent que rarement et plutôt par fragilité, qui sont, en tout cas, résolus à lutter courageusement pour l'éviter. Ceux-là, en effet, sont exempts de l'affection positive au péché mortel, laquelle, d'après l'opinion de tous les théologiens, exclut, en principe, de la communion hebdomadaire.

D'où il suit, a) qu'é la communion hebdomadaire ne peut être refusée à ceux qui se contentent de fuir le péché mortel, bien qu'ils n'évitent pas le péché véniel délibéré, et qu'ils aient, au contraire, l'affection au péché véniel, *propositum habituale peccandi venialiter*.

b) Ceux qui retombent dans le péché mortel par fragilité plutôt que par malice, si, par ailleurs, ils ont fait des efforts sérieux pour l'éviter, et s'ils sont disposés à en faire encore davantage, peuvent encore être admis à la communion hebdomadaire.

2° La *communion fréquente* est celle qui a lieu, outre le dimanche, une ou deux fois la semaine. En principe, pour être admis à la communion fréquente, il faut ne pas avoir ou ne plus avoir l'affection au péché véniel. Donc, si des fautes vénielles délibérées se produisent, du moins qu'elles ne viennent pas d'une habitude voulue, d'une habitude dans laquelle on se complaît, de la tiédeur. L'absence d'affection au péché véniel devra se manifester par des efforts réels, pour mortifier ses passions, et pour progresser sérieusement dans la vertu. Cependant, à raison de besoins graves et particulièrement pressants, dont le confesseur sera juge, la communion fréquente pourra être permise quelquefois à des âmes qui commettent habituellement des péchés véniels délibérés.

3° La *communione quotidiana* exige les mêmes dispositions que la communion fréquente, avec cette différence qu'elles doivent être plus parfaites, qu'elles doivent avoir atteint un certain développement. Quand donc les efforts accomplis auront donné des résultats, notamment une certaine domination des mauvais penchants, un certain progrès dans la vertu, une plus grande facilité de s'unir à Dieu ou de recourir à lui, si, par ailleurs, l'âme est fidèle à la pratique de l'oraison, la communion quotidienne pourra être permise et conseillée par le confesseur.

Ces trois règles de saint Liguori furent suivies pendant tout le cours du XIX^e siècle. Le saint Docteur avait toujours recommandé que la pratique de la communion fût confiée à la direction des confesseurs et non pas à la direction de ceux qui sont chargés du for externe. A plusieurs reprises, les Congrégations romaines intervinrent, non seulement pour approuver les règles de saint Liguori, mais pour sanctionner ce point spécial de sa théologie. Le décret *Quemadmodum*, du 17 décembre 1890, spécifie notamment que les supérieurs ou supérieures ne doivent pas s'occuper de régler la fréquence des communions de ceux ou de celles qui sont sous leurs ordres, cette affaire étant réservée aux confesseurs. Que si un sujet est autorisé par son confesseur à communier en dehors des jours de règles, qu'il en avertisse seulement son supérieur. Si celui-ci a des raisons de s'opposer à ces communions, il les manifestera au confesseur du sujet en question, et il s'en remettra pleinement à sa décision¹.

Le décret doctrinal de la S. C. du Concile, du 20 Décembre 1905. — Cependant, à partir de la fin du XIX^e siècle, à la suite des congrès eucharistiques, et de l'encyclique *Miræ caritatis*, du pape Léon XIII, parue le 28 mai 1902, la plus

1. On trouvera les décrets des Congrégations romaines, sur ce point spécial de discipline, dans E. DUBLANCHY, *Dict. de Théol. cathol., op. et loc. cit.*, pp. 539-542.

vive impulsion avait été donnée à la communion fréquente et quotidienne. Ce mouvement n'avait pas manqué de soulever des critiques, auxquelles on avait répondu avec une certaine âpreté.

Les uns soutenaient que la communion fréquente faite avec une certaine affection positive à quelque faute vénielle, ne peut manquer d'être, d'abord, coupable, car l'âme qui communie avec une attache à quelque faute vénielle est légèrement coupable, et la répétition fréquente de la communion dans de telles conditions entraîne une aggravation de la culpabilité; puis, ineffective, en ce sens qu'elle n'apporte pas une bien grande augmentation de la grâce sanctifiante, car, si la communion opère *ex opere operato*, c'est toujours à proportion des dispositions du communiant; enfin, nuisible, car l'âme qui communie avec de l'attache à quelque faute vénielle résiste aux grâces nombreuses qui lui sont données, et s'immobilise, en quelque sorte, dans la tiédeur.

A ces arguments, les autres répondaient en rappelant la pratique de la primitive Église, où les fidèles communiaient deux ou trois fois la semaine, en dehors du dimanche; la pratique des Églises d'Afrique et de Rome, au ^{III}^e et au ^{IV}^e siècle, où les fidèles communiaient tous les jours. Un tel usage, disait-on, eût été impossible, si l'on avait exigé des fidèles l'absence d'affection au péché véniel. On ajoutait que la communion fréquente et quotidienne était toujours efficace, même lorsqu'elle était accompagnée de quelque attache aux fautes vénielles, et que, du reste, la vraie manière de faire disparaître cette complaisance, c'était de communier. On concluait à la suffisance de l'état de grâce, pour la communion fréquente et quotidienne, comme disposition strictement requise.

On recommandait de se soumettre à l'avis de son confesseur, et l'on admettait sans peine que, dans la pratique de la communion fréquente ou quotidienne, chacun devait tenir compte de ses convenances personnelles.

Une controverse sur un sujet aussi pratique ne pouvait

manquer de troubler les esprits. Aussi, le 20 décembre 1905, la S. C. du Concile publia un décret doctrinal, dans lequel elle élargissait les règles données par saint Liguori.

1^o L'Église voulant rendre la communion fréquente et quotidienne accessible à tous les fidèles de tout rang et de toute condition, le décret spécifie que quelqu'un qui est en état de grâce et s'approche de la sainte table avec une intention droite et pieuse, ne peut en être écarté par aucun intermédiaire.

2^o Cette intention droite, observe le décret, consiste en ce que celui qui s'approche de la sainte table ne se laisse conduire ni par l'usage, ni par la vanité, ni par quelque raison humaine, mais veuille satisfaire le bon plaisir de Dieu, s'unir plus étroitement à lui par la charité, et, par ce divin médicament, remédier à ses infirmités et à ses défauts.

3^o Bien qu'il soit souverainement avantageux, poursuit le décret, que ceux qui pratiquent la communion fréquente et quotidienne soient exempts de péché véniel au moins pleinement délibéré et de toute affection à ce péché, il suffit néanmoins qu'ils n'aient pas de faute mortelle, et qu'ils aient la ferme volonté de ne jamais en commettre dans l'avenir. Par cette sincère et ferme volonté, il est impossible que, communiant chaque jour, ils ne se délivrent pas, peu à peu, même des péchés véniels et de leur affection.

Cet exposé constitue la partie principale de la nouvelle discipline. Le décret précise ensuite quelques autres points de la discipline précédente.

4^o Il rappelle que, de même que les autres sacrements, le sacrement de l'eucharistie produit la grâce *ex opere operato*, mais à proportion des dispositions du communiant; par suite qu'il faut faire précéder ses communions d'une préparation soignée, et les faire suivre d'une action de grâces convenable.

5^o Il demande que la pratique de la communion fréquente et quotidienne soit soumise à l'avis du confesseur; mais il prescrit à ceux-ci de ne pas détourner de la communion

fréquente et quotidienne ceux qui la demandent, du moment qu'ils sont en état de grâce et qu'ils ont l'intention droite.

6° Enfin, les prêtres du ministère ne se lasseront pas d'exhorter les fidèles à la communion fréquente et quotidienne. Cette pratique devra surtout être encouragée dans les Instituts religieux de tout genre; mais que, pour eux, demeure dans toute sa force le décret *Quemadmodum*, du 17 décembre 1890. Et qu'il soit bien entendu que dans les Instituts à vœux, où les constitutions fixent les communions à certains jours, on considère ces règles, non comme préceptives, mais seulement comme directives¹.

Conclusion. — Puisque, comme l'enseigne le décret du 20 décembre 1905, « par la réception fréquente et quotidienne de la sainte eucharistie, l'union avec Jésus-Christ est augmentée, la vie spirituelle est nourrie plus abondamment, l'âme est plus libéralement munie de toutes les vertus, et le gage de la félicité éternelle est donné d'une manière plus assurée au communiant », les fidèles ne sauraient être trop encouragés à la pratique de la communion fréquente et quotidienne. Les conditions nécessaires et suffisantes pour être admis à un aussi grand bienfait sont maintenant nettement déterminées : c'est l'état de grâce et l'intention droite. Sans doute, il est beaucoup de personnes que les charges de la vie ou les convenances sociales pourront empêcher de communier fréquemment et quotidiennement. Et tout le monde comprendra le bien-fondé de tels motifs. Qu'elles se souviennent cependant de cette monition que saint François de Sales faisait, de son temps, en vue de la communion de tous les huit jours, et qu'il ne manquerait pas d'adresser, aujourd'hui, en vue de la communion fréquente et quotidienne : « Ceux qui n'ont pas beaucoup d'affaires mondaines doivent souvent communier, parce

1. Cf. DENZ., 1985-1989.

qu'ils en ont la commodité, et ceux qui ont beaucoup d'affaires mondaines, parce qu'ils en ont la nécessité; et que celui qui travaille beaucoup, et qui est chargé de peines, doit aussi manger les viandes solides, et souventes fois¹. »

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique.

— 1^o Faire observer que l'obligation de la communion annuelle fixée par l'Eglise est d'abord, réelle avant d'être fixée au temps de Pâques; par suite, si elle n'a pas été remplie pendant ce temps, elle doit être satisfaite après, sous peine de commettre une nouvelle faute grave.

2^o Le jeûne eucharistique consiste dans l'abstention de tout aliment, depuis minuit. Si petite que soit la quantité prise, le jeûne est rompu, et il est défendu de communier, sous peine de faute grave, sauf le cas de nécessité. Il ne faut pas s'étonner de la fermeté de cette loi : sa fermeté est la condition essentielle de son efficacité. Elle est dictée par un sentiment de respect vis-à-vis du Saint-Sacrement. Ce même sentiment de respect réclame qu'on ne s'approche de la sainte table qu'avec un extérieur convenable et que dans une tenue digne et modeste.

3^o L'affection au péché véniel consiste dans l'habitude du péché véniel délibéré, mais dans une habitude voulue, dans laquelle on se complait; elle se confond avec la tiédeur, en ce sens que celui qui a de l'affection au péché véniel est nécessairement tiède dans le service de Dieu; la volonté de ce qui est défendu entraîne nécessairement un refroidissement dans le mouvement de l'âme vers Dieu. Or, si la nouvelle discipline de la communion permet la communion fréquente et quotidienne à ceux qui ont cette affection au péché véniel, c'est qu'on espère qu'une communion si souvent répétée délivrera peu à peu l'âme des péchés véniels et de leur affection. Assurément, celui qui communie avec de l'affection au péché véniel, ne s'acquitte pas de ce grand acte parfaitement; mais on espère que, communiant souvent, il arrivera à communier parfaitement.

Choix d'auteurs à consulter. — SAINT THOMAS, *In IV Sent.*, dist. XII, q. III, a. 1, sol. 1 et 2. — *Sum. theol.*, III, q. LXXX, a. 10.

SAINT BONAVENTURE, *In IV Sent.*, dist. XII, part. II, a. 2, q. 2.

SAINT ALPHONSE DE LIGUORI, *Praxis confessarii*, c. IX, n. 149-154.

E. DUBLANCHY, *Dict. de Théol. cathol.*, art. *Communion fréquente*, t. III, pp. 515-532.

1. Cf. *Introduction à la vie dévote*, 2^e partie, ch. XXI.

ARTICLE IV

Le culte du Saint-Sacrement.

Le Saint-Sacrement. — Dès que les paroles de la consécration ont été prononcées sur le pain et sur le vin, le premier effet du sacrement de l'eucharistie est atteint : la présence réelle du corps et du sang du Christ, sous les apparences du pain et du vin, est un fait accompli. Or, la production de ce premier effet, sans le second, c'est-à-dire la grâce sacramentelle, qui ne sera conférée que par le moyen de la communion, suffit pour que le sacrement soit réalisé¹. Ainsi, à la différence des autres sacrements, celui de l'eucharistie existe indépendamment du sujet auquel il est destiné ; et il est non pas une réalité transitoire, comme les autres sacrements, mais une réalité permanente, devant laquelle nous pouvons nous arrêter, à laquelle il nous est possible de rendre un culte.

Le culte du Saint-Sacrement. — Les calvinistes qui nient le dogme de la présence réelle, répudient le culte du Saint-Sacrement et vont jusqu'à traiter d'idolâtrie les pratiques de l'Église catholique. C'est ainsi que l'hérésie devait les conduire à l'insulte et au blasphème.

Au contraire, l'Église catholique, qui, s'appuyant sur l'enseignement formel de la sainte Écriture, sur le témoignage constant de la Tradition des Pères, sur les démonstrations si convaincantes de ses Docteurs, reconnaît, dans le mystère de l'eucharistie, sous les apparences du pain et du vin, le vrai corps et le vrai sang du Christ, le Christ tout entier, Dieu fait homme, professe hautement que l'on doit rendre à Notre-Seigneur, présent dans l'eucharistie, un culte de latrie

1. Cf. THOM. AQ., *Sum. theol.*, III, q. LXXIII, a. 1.

ou d'adoration, et que toutes les autres formes du culte de l'eucharistie qui ont été autorisées par elle, comme la fête du Saint-Sacrement, les processions, les expositions du Saint-Sacrement, sont on ne peut plus légitimes.

Cette doctrine, le concile de Trente l'a d'abord exposée en un chapitre. « Il n'y a donc aucun lieu de douter, enseignait-il, que tous les fidèles chrétiens, suivant la coutume reçue de tout temps dans l'Eglise catholique, ne soient obligés de rendre au Très Saint Sacrement le culte de latrie, qui est dû au vrai Dieu. Car, pour avoir été institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, afin qu'il fût reçu par les fidèles, nous ne devons pas moins l'adorer, puisque nous y croyons présent le même Dieu, dont le Père éternel a dit en l'introduisant dans le monde : « Et que tous les Anges de Dieu l'adorent » ; le même que les Mages se prosternant ont adoré, le même enfin que les Apôtres, selon le témoignage de l'Ecriture, ont adoré en Galilée.

« Le saint Concile déclare de plus que c'est une très sainte et très pieuse coutume établie dans l'Eglise, de destiner tous les ans un certain jour et une fête particulière pour honorer, avec une vénération et une solennité singulière, cet auguste et adorable sacrement, et pour le porter en procession, avec respect et avec pompe, par les rues et les places publiques. Car il est bien juste qu'il y ait certains jours de fête établis, auxquels tous les chrétiens témoignent, par quelque démonstration solennelle de respect, leur gratitude et leur reconnaissance envers leur maître et leur commun Rédempteur, pour un bienfait si ineffable et tout divin, par lequel la victoire et le triomphe de sa mort sont représentés. Et d'ailleurs, la vérité victorieuse devait triompher ainsi du mensonge et de l'hérésie, déconcerter et faire sécher de dépit ses ennemis à la vue de ce grand éclat et de cette joie universelle de l'Eglise, ou les ramener enfin de leur égarement par la confusion et la honte dont ils pourraient être touchés¹. »

1. DENZ., 878.

Puis, en un canon spécial, le concile a condamné ceux qui nient cette même doctrine : « Si quelqu'un dit que Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, ne doit pas être adoré au Très Saint Sacrement de l'Eucharistie, du culte de latrie même extérieur, et que par conséquent on ne doit pas l'honorer par une fête solennelle et particulière, ni le porter solennellement en procession, selon la louable coutume et l'usage universel de la sainte Église, ou qu'il ne faut pas l'exposer publiquement au peuple pour être adoré, et que ceux qui l'adorent sont idolâtres : qu'il soit anathème¹. »

Historique du culte de l'Eucharistie. — Les luthériens croient à la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. Mais ils veulent que cette présence n'existe que dans le seul temps qui va de la consécration à la communion; selon quelques-uns, elle n'existerait même qu'au seul moment de la communion. Nous avons déjà dit que cette doctrine n'a aucun point d'appui dans l'histoire, et que les luthériens ont été amenés à la soutenir uniquement par le désir de ruiner le culte du Saint-Sacrement². Mais pourquoi rejettent-ils le culte du Saint-Sacrement? Parce que, répondent-ils, ce culte ne date que du moyen âge. Que vaut cette assertion?

Le Sauveur a institué l'eucharistie avant tout pour être notre nourriture spirituelle; la pensée d'un tel bienfait suffirait à inspirer les sentiments que nous devrions avoir et exprimer. Les premiers chrétiens s'empressèrent à recevoir cette divine nourriture, et ils l'entourèrent du plus religieux respect. Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler les recommandations de saint Paul aux Corinthiens, les avertissant qu'avant de communier, ils doivent commencer par purifier leur cœur, et que s'il arrivait que quelqu'un communie indignement, il serait coupable du crime de lèse-ma-

1. DENZ., 888.

2. Cf. *supra*, pp. 176-177.

jesté divine¹. Cependant, ils ne rendirent pas à l'eucharistie de culte à proprement parler.

Ce fut la même attitude chez les chrétiens du II^e et du III^e siècle. Ils considérèrent l'eucharistie comme la nourriture par excellence; ils eurent pour elle les plus grands égards; on ne voit pas qu'ils en aient fait l'objet d'un culte. « Nous ne pouvons supporter, écrit Tertullien, qu'on laisse tomber à terre quelque partie du pain consacré ou qu'on répande quelques gouttes du calice². » Origène témoigne de la même crainte, de la part des fidèles : « Vous avez l'habitude, écrit-il, de participer à nos mystères, et lorsque vous recevez le corps du Seigneur, vous le tenez avec beaucoup de précaution et de respect, de peur qu'il n'en tombe à terre quelque chose et que quelque partie de ce don sacré ne se perde. Vous vous croyez coupables, et à bon droit, si par votre négligence une partie tombe à terre³. »

Au IV^e siècle, un peu partout dans l'Église, on rend à la sainte eucharistie le culte de latrerie ou d'adoration. C'est d'abord à Jérusalem, ainsi qu'on peut en juger par les conseils que saint Cyrille donnait à ses premiers communians : « Lorsque tu t'approches [pour recevoir l'eucharistie], prends garde de ne pas étendre la paume de la main, ni d'écarter les doigts, mais place la main gauche au-dessous de la droite pour faire un trône au Roi qu'elle doit recevoir, et reçois le corps du Christ dans le creux de ta main, en répondant : *Amen*.

« Après avoir sanctifié tes yeux par le contact du corps sacré, mange ce que tu as reçu, en veillant bien à ce que rien ne se perde. Ce que tu laisserais perdre, considère-le comme une amputation faite à tes propres membres. Dis-moi. je te prie, si quelqu'un te donnait des paillettes d'or, ne les tiendrais-tu pas avec une extrême précaution de peur d'en

1. *I Cor.*, XI, 17-29.

2. *De Corona militis*, III.

3. *In Exod.*, homil. XIII, 3; *P. G.*, XII, 391.

perdre quelque chose et de souffrir un dommage? Ne devras-tu pas veiller avec bien plus d'attention et de vigilance, afin de ne pas perdre une miette de ce qui est infiniment plus précieux que l'or et les pierres précieuses?

« Après avoir communiqué au corps du Christ, approche-toi de la coupe du sang, non pas en étendant les mains, mais en t'inclinant *κατα*, et sanctifie-toi par une sorte d'adoration et de vénération *καὶ τὸ πρὸς προσκύνησιν καὶ σεβασμῶσι*, en disant : *Amen*. Prends ensuite le sang du Christ, et pendant que tes lèvres en sont encore trempées, essuie-les avec les mains, et porte-les aussitôt à tes yeux, à ton front et aux autres organes de tes sens, pour les sanctifier¹.

« A Milan, saint Ambroise tient le même langage. Il applique à la chair du Christ, présente sous les apparences du pain et du vin, ce verset du psaume : « *Et adorete scabellum pedum eius, quoniam sanctum est* ». Et il dit, en substance, ceci : « L'escabeau des pieds de Dieu, c'est la terre. Comment peut-on adorer la terre? On adore la terre quand, dans le mystère eucharistique, on adore la chair du Christ qui, comme toute chair, a été faite de la terre². » Sans aucun doute, en déclarant qu'il faut adorer la chair du Christ, saint Ambroise réclame, pour la chair du Christ, présente sous les apparences du pain et du vin, le culte qui n'est dû qu'à Dieu, c'est-à-dire le culte d'adoration. Si réaliste que soit cette expression, elle est rigoureusement exacte: la chair du Christ doit être adorée, à cause de l'union hypostatique, qui en fait la chair du Verbe du Dieu; dans ce cas, l'adoration revient à la personne même du Verbe.

Vers la fin du iv^e siècle et pendant tout le premier tiers du v^e siècle, saint Augustin répète et développe la doctrine de saint Ambroise sur le culte de l'eucharistie. Comme l'évêque de Milan, il interprète le verset : « *Et adorete scabellum*

1. Catech. XIII mystag. v., xxi-xm; P. G., XXXIII, 1123-1126.

2. Ps. cxviii, 5.

3. De Spiritu Sancto, l. III, c. xi; P. L., XVI, 794-795.

pedum ejus, quoniam sanctum est », dans le sens de l'adoration qui est due à la chair du Christ, présente dans l'eucharistie. Il ajoute que « personne ne doit manger la chair du Christ avant de l'avoir adorée¹ ».

Du VI^e au IX^e siècle, les témoignages abondent sur le culte du Saint-Sacrement. Ils présentent l'eucharistie comme le centre de la liturgie de la messe, le récit consécrationnaire de l'institution de l'eucharistie comme le thème fondamental autour duquel sont venues successivement se grouper toutes les autres prières de la cérémonie soit de la messe des fidèles, soit de la messe des catéchumènes, soit de la préparation de la messe²; bien plus, ils montrent déjà l'eucharistie comme formant vraiment le centre du culte catholique³. Un rite prend, dans la liturgie de ce temps, une importance spéciale, c'est celui de la petite élévation que le prêtre fait en récitant la doxologie qui termine le canon, et dont le but est de présenter la sainte hostie à l'adoration des fidèles. Ce rite est très ancien. On ne peut fixer l'époque exacte de son origine. Il était certainement en usage, au IX^e siècle, dans la messe romaine, ainsi qu'en témoigne l'*Ordo Romanus I*⁴.

Si les luthériens s'étaient contentés de dire que le culte de la sainte eucharistie s'est développé au moyen âge, personne n'eût songé à les contredire. Mais cette affirmation n'aurait pas suffi à expliquer leur aversion pour le culte du Saint-Sacrement. Il est certain, en effet, que le développement du culte de la sainte eucharistie prit, au moyen âge, le plus bel essor, soit sous l'influence d'un mouvement de réaction contre quelques hérésies, soit surtout sous l'in-

1. *Enarratio in Ps. XCVIII*, 9; *P. L.*, XXXVII, 1264.

2. Cf. *infra*, pp. 342-344, notre étude sur la formation du canon romain et de la messe latine. Tous les documents qui ont servi de base à cette étude sont antérieurs au XI^e siècle.

3. Cf. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, ch. IX, XII-XV. — DOM CABROL, *Le Livre de la Prière antique*, VIII^e partie : *Eucologe*. — A. VIGOUREL, *Manuel de Liturgie*, Paris, 1918.

4. Cf. MURATORI, *Liturgia romana vetus*, t. III, *Ordo Romanus I*, 16.

fluence des doctrines eucharistiques exposées par les grands théologiens du ^{xiii}^e siècle. Trois nouvelles formes de culte eucharistique prirent naissance à cette époque : l'élévation du Saint-Sacrement, après la consécration ; l'exposition du Saint-Sacrement ; la Fête-Dieu et les processions du Saint-Sacrement.

L'élévation du Saint-Sacrement qui se fait après la consécration, ou la grande élévation, a commencé, en France, au ^{xi}^e siècle ; dès le ^{xiii}^e siècle, elle était reçue dans toute l'Eglise d'Occident. On ne fit d'abord que l'élévation de l'hostie ; celle du calice apparut plus tard. Cet usage liturgique s'introduisit-il en signe de protestation contre l'erreur de Bérenger, comme l'affirme Mabillon, ou bien contre l'erreur de Pierre le Chantre, d'après lequel la consécration du pain n'est consommée qu'au moment où se fait la consécration du vin ? On ne sait trop. Les motifs qui l'accréditèrent sont de deux sortes. Ce fut d'abord celui de présenter le Saint-Sacrement à l'adoration des fidèles. On s'agenouillera au moment de l'élévation, en signe d'adoration, prescrit le synode de Mayence (1261), au signal de la cloche, écrit Yves de Chartres¹. Le second motif fut de donner satisfaction au grand désir des fidèles de voir le Saint-Sacrement. Aussi, au ^{xiii}^e siècle, on n'inclinait pas la tête au moment de l'élévation, mais on regardait le Saint-Sacrement². Cette pratique semble vouloir renaître de nos jours. Bon nombre de fidèles inclinent la tête, en signe d'adoration, au moment où le prêtre fait la génuflexion, et regardent dévotement le Saint-Sacrement au moment de l'élévation.

Voir le corps du Christ seulement au moment de l'élévation ne suffisait pas à la piété des fidèles. On eut alors l'idée de placer le Saint-Sacrement dans des monstrances afin qu'on

1. Cf. J. CORBLET, *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, t. II, l. XVIII, ch. II, pp. 356-364.

2. Cf. A. BOUDINHON, *Études historiques sur nos dévotions populaires*, *Revue du Clergé Français*, t. XXIX, pp. 258-259.

pût le considérer et l'adorer tout à loisir. L'usage d'exposer le Saint-Sacrement d'une façon permanente ne fut d'abord permis que le jour de la Fête-Dieu et pendant l'octave de cette fête; mais bien vite cette pratique s'étendit à d'autres jours. A l'exposition du Saint-Sacrement se rattachent les bénédictions du Saint-Sacrement. Depuis longtemps, l'usage existait de bénir les fidèles avec des objets sacrés, la croix, des reliques. On en vint bien vite à bénir avec le Saint-Sacrement. Du temps de saint Charles Borromée, cette pratique était très répandue; ce fut lui qui institua la fête des Quarante-Heures.

Mais l'institution la plus remarquable fut celle de la Fête-Dieu. Elle fut fondée en 1264, par le pape Urbain IV, à la suite des révélations faites à sainte Julienne de Rétime. On donna à cette solennité le nom de *Festum Corporis Domini*. Notre appellation de *Fête-Dieu* signifie la *Fête de Dieu*. Un office du Saint-Sacrement fut rédigé par saint Thomas. Depuis un certain temps déjà, on avait l'habitude de porter en procession le Saint-Sacrement. Lanfranc nous apprend que, de son temps, c'est-à-dire au xi^e siècle, le dimanche des Rameaux, à la procession, on portait le Saint-Sacrement dans un tabernacle. A la Fête-Dieu se rattacha, au début du xiv^e siècle, la procession de la Fête-Dieu¹.

De cet historique, il résulte que si le culte du Saint-Sacrement s'est particulièrement développé dans le bas moyen âge, il remonte pourtant au moins jusqu'au commencement du iv^e siècle. Si, avant ce temps, on ne rendit pas au Saint-Sacrement de culte à proprement parler, on n'a jamais cessé, depuis les origines chrétiennes, de l'entourer du plus religieux respect. De ce sentiment très vif au cœur des fidèles devaient naître les diverses formes du culte eucharistique, selon que les circonstances le permettraient. Comme l'enseigne le concile de Trente, la fin primaire de l'eucharistie est d'être la nourriture de nos âmes; ce n'est

1. Cf. J. CORBLET, *op. cit.*, ch. III, pp. 369-412.

que secondairement qu'elle devient un objet de culte. Mais, bien qu'il ne soit qu'une fin secondaire, le culte du Saint-Sacrement est pour l'âme chrétienne une exigence de sa foi au mystère de la présence réelle ¹. On voit dès lors ce qu'il faut penser de l'assertion des luthériens. Le motif invoqué par eux pour rejeter le culte du Saint-Sacrement n'est qu'un prétexte. En réalité, ils ne veulent pas de ce culte parce qu'ils craignent de rétablir la pratique des bonnes œuvres.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique.

— 1^{re} Le Verbe de Dieu s'est fait chair pour nous racheter de l'esclavage du péché par le sacrifice du Calvaire, et pour nous communiquer les fruits de cette rédemption par la communion eucharistique. C'est l'idée directrice du cycle liturgique, dont les trois grandes étapes sont Noël, Pâques et la fête du Saint-Sacrement. De cette dernière fête l'Eglise a rapproché la fête du Sacré-Cœur, pour inviter les fidèles à célébrer l'amour du Sauveur, poussé jusqu'à la limite extrême, *usque in finem*, d'où est sortie l'eucharistie. Puis ce sont les dimanches de la Pentecôte qui se succèdent jusqu'à l'Avent, par la célébration desquels les fidèles attirent en eux les grâces de l'Esprit-Saint, s'approprient les mérites de l'œuvre rédemptrice. Ces dimanches étaient jadis coupés par les fêtes de la sainte Vierge, pour nous rappeler que toutes les grâces nous viennent par l'intercession de Marie, Mère de Dieu.

2^{re} La fête du Saint-Sacrement se distingue des autres fêtes établies en l'honneur de Notre-Seigneur par trois caractères principaux. Les autres fêtes sont des solennités commémoratives des grands faits de la vie du Sauveur : la fête du Saint-Sacrement nous met en face du Christ lui-même, ressuscité et glorieux, demeurant au milieu de nous, sous les apparences du pain, pour recevoir nos hommages, pour continuer en quelque sorte à être l'un d'entre nous, pour nous soutenir de son amitié fidèle et de tous ses autres bienfaits. Les autres fêtes ont pour objet tel ou tel aspect de la personne de notre divin Sauveur : la fête du Saint-Sacrement nous fait honorer Jésus Christ tout entier. Les autres fêtes ont pour but de nous faire participer à la grâce du mystère célébré. Dans la fête du Saint-Sacrement, nous considérons le premier effet du sacrement, qui est la présence réelle du corps et du sang du Christ sous les apparences du pain et du vin, indépendamment du second, c'est-à-dire la grâce sacramentelle, qui ne sera conférée que par le moyen de la communion.

1. DENZ., 878. Cf. *supra*, p. 259.

Choix d'auteurs à consulter. — L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, ch. IX, XII-XV.

J. CORELET, *Histoire du sacrement de l'eucharistie*, t. II, l. XVIII, ch. II-III.

A. BOUDINHON, *Études historiques sur nos dévotions populaires*, *Revue du Clergé Français*, t. XXIX, pp. 258-259.

CHAPITRE V

LE SACRIFICE EUCHARISTIQUE

L'homme, composé d'un corps et d'une âme, doit à Dieu un culte intérieur et extérieur; individus appelés à vivre en société, les hommes doivent à Dieu un culte privé et public ou social. Ainsi le prescrit la loi naturelle. Il devra donc y avoir un acte de culte public, par lequel les hommes rendront à Dieu l'honneur qui lui revient. Il faudra que cet acte signifie spécialement l'honneur dû à Dieu; témoignage extérieur et public d'un honneur qui n'est dû qu'à Dieu, il ne devra être offert, même en signe d'un honneur tout différent, à personne qu'à Dieu. Cet acte de culte public, c'est le sacrifice.

Nous en avons saisi l'idée générale, celle que la seule raison nous eût permis de concevoir. Venons à la notion du sacrifice, que la révélation nous a fait connaître.

Le sacrifice est un rite symbolique : c'est sa première raison d'être. Le sacrifice que l'on offre extérieurement, écrit saint Thomas, signifie notre sacrifice intérieur, spirituel, c'est-à-dire l'acte d'adoration par lequel nous reconnaissons Dieu comme notre Créateur et Souverain Maître, en nous dévouant à lui, en lui faisant le don de tout ce que nous sommes, de notre intelligence pour qu'elle ne soit plus appliquée qu'à chercher à le connaître, de notre volonté pour qu'elle se soumette à sa loi, de notre corps pour qu'il soit

l'instrument docile de notre âme dans le service de Dieu¹. Mais il peut ne pas être un simple symbole d'adoration : il peut être aussi, par exemple, une expiation pour le dommage causé à Dieu par le péché. Toutefois, c'est là un accessoire, sans lequel le sacrifice pourrait exister.

Si le sacrifice est un symbole, le signe extérieur et sensible d'un sacrifice intérieur et spirituel, il s'ensuit qu'il a besoin d'être déterminé par une institution positive. Car, parmi les actes extérieurs que nous accomplissons, il n'en est pas qui, d'eux-mêmes, soient suffisamment significatifs de l'honneur dû à Dieu. Ce n'est pas que le sacrifice soit un signe entièrement conventionnel. De même que pour les sacrements, il faut qu'il y ait quelque proportion entre le signe et le sentiment profond par lequel l'homme reconnaît son Créateur et Maître.

Or, depuis l'origine, on a toujours vu le sacrifice dans l'oblation, l'offrande d'une chose sensible, c'est-à-dire le don d'une chose sensible, fait à Dieu, dans le culte liturgique, par la destruction de cette chose, à savoir la mort sanglante s'il s'agit d'un être animé; la combustion s'il s'agit d'un être inanimé, par exemple d'un pain spécial ou même ordinaire; l'effusion selon un rite déterminé, s'il s'agit d'un liquide, par exemple d'huile ou de vin. C'est à ce point que les termes sacrifier et offrir sont très souvent pris exactement l'un pour l'autre. Pourtant, d'après le langage biblique, le sacrifice n'est pas une oblation quelconque, c'est l'oblation d'un être animé, d'une victime, faite par l'immolation, l'effusion du sang de cette victime².

1. *Sum. theol.*, II^a II^æ q. lxxxv, a. 2 : *Oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud Psalmistæ : « Sacrificium Deo spiritus contribulatus », quia, sicut supra dictum est, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suæ creationis, et sicut fini suæ beatificationis.*

2. Dans le langage biblique, le nom d'oblation est réservé à l'offrande d'un

Il est certain que l'oblation ou le sacrifice d'une chose sensible, — disons le sacrifice extérieur, — exprime bien le sacrifice intérieur. Le sacrifice intérieur est l'acte d'adoration par lequel nous reconnaissons Dieu comme notre Créateur et Souverain Maître, en lui donnant tout ce que nous sommes. Le sacrifice extérieur signifie cet acte, puisqu'il consiste dans l'offrande d'une chose sensible. Dieu n'a pas besoin de nos biens : ce qu'il demande, ce n'est pas tant l'utilisation de tout ce que nous avons à son service, que l'hommage que nous lui faisons en lui donnant librement et affectueusement tout ce que nous sommes. Le sacrifice extérieur exprime admirablement un tel sentiment d'abandon, puisqu'il consiste dans l'offrande d'une chose sensible, qui se fait par la destruction de cette chose.

S'il arrivait qu'un être animé fût offert à Dieu, non sous ses propres apparences, mais sous les apparences de deux substances inanimées, comme le pain et le vin, — ce qui suppose un miracle de transsubstantiation, — il suffirait pour qu'il y eût sacrifice, que la victime fût offerte en étant mise, sous ses apparences d'emprunt, dans un certain état extérieur de mort. La raison en est que le sacrifice doit être un signe extérieur et sensible. Si la victime prend des apparences d'emprunt, nécessairement elle restera cachée ou elle n'apparaîtra que sous ses apparences d'emprunt. Ce qui importera au sacrifice, ce ne sera certainement pas la destruction réelle de la victime, puisque, si elle se produisait, elle resterait inaperçue, mais sa destruction mystique, c'est-à-dire le fait de sa présentation sous les apparences

être inanimé, qui accompagnait le sacrifice sanglant ou qui avait lieu séparément. Sauf en quelques rares exceptions, comme dans l'offrande des pains de proposition, l'oblation se faisait aussi par la destruction de la chose offerte. Cf. H. LESÈTRE, art. *Oblation*, dans *Dict. de la Bible*, t. IV, pp. 1725-1731. La Bible appelle encore du nom d'oblation l'offrande d'un être animé, mais qui ne sera pas faite par l'immolation sanglante. Ainsi, les *Nombres* se servent du mot oblation, quand ils rapportent que les lévites étaient offerts en présent au Seigneur pour le service du temple. Cf. *Num.*, VIII, 13.

distinctes et séparées du pain et du vin, de telle manière que, à considérer l'efficacité du rite qui opère ce fait, le corps seul est présent sous les apparences du pain, le sang seul sous les apparences du vin. Ainsi, la victime est offerte à Dieu en étant mise dans un certain état extérieur de séparation de son corps et de son sang, dans un certain état extérieur de destruction ou de mort. Il est évident que, pour signifier un sacrifice invisible, cette oblation en une immolation mystique vaut autant que l'immolation de la victime elle-même, et qu'elle est bien plus expressive que la destruction par l'effusion d'un liquide, laquelle, de l'aveu de tous, suffit pour constituer un sacrifice. Sans doute, elle n'est pas expiatoire, au même titre que l'oblation en une immolation réelle. Mais cette différence ne saurait en diminuer le caractère sacrificiel, puisque, ainsi que nous l'avons dit, l'expiation n'est pas de l'essence du sacrifice¹.

Ajoutons que le sacrifice étant un acte de culte extérieur et public ou social, un acte fait au nom de la société, il faut que celui qui l'accomplit soit un personnage public, représentatif de la société au nom de laquelle il agit. Ce personnage c'est le prêtre.

1. Sous l'Ancienne Loi, le sacrifice n'était expiatoire que s'il consistait dans l'offrande d'une victime, faite par l'immolation réelle de cette victime. C'est que, pour signifier l'honneur dû à Dieu offensé par le péché, autrement dit pour signifier un honneur qui fût en même temps une réparation infinie, il avait été enseigné qu'il fallait un sacrifice extérieur, qui ne pouvait consister que dans l'offrande accomplie par l'immolation réelle d'une victime. Pourtant, on admettait que celui qui avait péché comme faux témoin pouvait, si ses ressources ne lui permettaient pas d'acheter une victime, se contenter d'une simple oblation. Cf. *Lév.*, v, 4, 11. Mais cette exception confirmait plutôt le principe posé. Or, cette doctrine a été maintenue dans la théologie catholique. Le sacrifice de la croix est expiatoire, d'une façon plus explicite, il est satisfactoire et méritoire. Le sacrifice de la messe n'est pas expiatoire, à proprement parler : c'est le sacrifice par lequel nous nous approprions les satisfactions et les mérites du sacrifice de la croix. Séparant deux mots qui, considérés étymologiquement, ont le même sens, et qui, dans la littérature biblique, sont le plus souvent pris l'un pour l'autre, la théologie catholique enseigne que le sacrifice de la croix est *expiatoire* ou *satisfactoire* et *méritoire*, tandis que le sacrifice de la messe est seulement *propitiatoire*.

Et ainsi nous obtenons la définition complète du sacrifice, qui est la suivante : L'oblation d'une chose sensible par la destruction réelle ou mystique de cette chose, faite à Dieu par un prêtre, comme signe légitimement institué de l'adoration que l'homme doit à son Créateur : *Oblatio rei corporeæ, per realem ejus aut mysticam destructionem, a sacerdote Deo facta, in signum legitime institutum honoris et reverentiæ quam homo debet Creatori suo*¹.

Cette définition nous permettra de reconnaître la vérité du sacrifice eucharistique. Il nous faudra ensuite exposer la doctrine des *effets* de ce sacrifice ; traiter la question de son *ministre* ; expliquer l'*économie* de sa liturgie.

ARTICLE I

La vérité du sacrifice eucharistique.

Le Calvaire et l'Autel. — Le sacrifice consiste essentiellement dans l'offrande ou le don d'une chose sensible, par la destruction réelle ou mystique de cette chose, que nous accomplissons, par le ministère d'un prêtre, en signe de l'adoration ou de la reconnaissance de la souveraineté divine. Cette adoration, nous la faisons en offrant, en donnant à Dieu ce que nous sommes, par l'immolation de ce que nous sommes. Le sacrifice est donc essentiellement *latreutique* : c'est sa principale raison d'être, sa fin première.

Pécheur, l'homme, en même temps qu'il rend à Dieu l'hommage qui lui revient, doit témoigner de la pénitence qu'il a de ses péchés, afin d'en obtenir le pardon. Aussi, le sacrifice latreutique devra toujours être latreutique et *propitiatoire* tout ensemble. Le sacrifice plus spécialement propitiatoire sera toujours, en même temps, plus ou moins implicitement, latreutique.

1. Cf. L. BILLOT, *De sacrificio Missæ, proœmium*, § 1.

Comme nous ne pouvons honorer Dieu, et surtout implorer le pardon de nos péchés, sans le remercier de ses bienfaits et sans lui en demander de nouveaux, le sacrifice, tout ensemble latreutique et propitiatoire, sera encore *eucharistique* et *impétratoire*. Le sacrifice plus spécialement propitiatoire sera toujours, d'une manière plus ou moins implicite, latreutique, eucharistique, impétratoire.

Sous l'Ancienne Loi, les principaux sacrifices étaient distingués d'après la fin qu'on s'y proposait plus spécialement. En premier lieu, venaient les *holocaustes* ou sacrifices d'adoration. Ils étaient composés d'un sacrifice sanglant et d'un sacrifice non sanglant ou simple oblation. La victime était brûlée complètement pour attester que Dieu est le souverain Maître et donc que l'homme lui appartient tout entier; l'oblation faite de fleur de farine, d'huile et d'encens était également brûlée, sauf les deux tiers environ de la farine qui revenaient aux prêtres, et qu'ils devaient manger dans le lieu saint, sans y mêler de levain ¹.

Puis, c'étaient les *sacrifices de prospérité*, appelés par les Grecs et les Latins *sacrifices salutaires*, *sacrifices pacifiques*, désignés maintenant sous le nom de *sacrifices pacifiques*, qui se divisaient en *sacrifices d'action de grâces*, en *sacrifices votifs* ou faits à l'occasion d'un vœu, et en *sacrifices volontaires* ². Comme les holocaustes, ils comprenaient un sacrifice sanglant et une simple oblation. La victime ainsi que la matière de l'oblation étaient divisées en plusieurs parts; une première était consumée par le feu, une seconde était mangée par les prêtres, et, dans les sacrifices privés, le reste était mangé par ceux qui offraient le sacrifice ³.

Les *sacrifices d'expiation* ou *sacrifices pour le péché* étaient seulement sanglants ⁴. La victime était en partie consumée

1. Lev., I, 3-17; VI, 14-18. — Num., VIII, 8; XV, 4-10.

2. Cf. HADR. RELAND, *Antiquitates sacræ veterum Hebræorum*, 3^e pars, c. v

3. Lev., III. — Num., XV, 4-10.

4. Le sacrifice du lépreux faisait exception : on y adjoignait des oblations.

et en pain mangée par les prêtres. De même que les holocaustes, les sacrifices pacifiques, les sacrifices d'expiation étaient ou publics, c'est-à-dire offerts pour les transgressions du peuple, ou privés, c'est-à-dire offerts pour les transgressions individuelles. Le jour de la grande Expiation, qui tombait cinq jours avant la fête des Tabernacles, le grand prêtre, après avoir immolé la victime et après avoir aspergé de sang les quatre coins de l'autel, venait jeter du sang vers le voile du Saint des Saints. Ensuite, il entra dans le Saint des Saints et répandait du sang vers la partie supérieure de l'arche d'alliance, qui était le lieu de présence spéciale de Dieu, et qu'on appelait le 'propitiatoire, c'est-à-dire le lieu d'où Dieu pardonnait à son peuple. C'était le grand sacrifice d'expiation pour les péchés du peuple ¹.

En dehors des principaux sacrifices que nous venons de décrire, il en existait d'autres, partie sanglants et partie non sanglants, ou seulement non sanglants, dont la matière était de la farine, du pain, et quelquefois du vin. La plupart se distinguaient moins par la fin qu'on s'y proposait que par l'occasion ou le jour qui en amenait la célébration ².

Or, tous les sacrifices de l'Ancienne Loi figuraient et annonçaient le sacrifice messianique. Ils devaient donc cesser, après la grande expiation du Calvaire. Et c'est ce qui arriva, en effet. Après avoir prédit sa mort sanglante, dès les premiers temps de son ministère, et après l'avoir présentée comme la rançon de la multitude, le divin Sauveur, prêtre et victime tout ensemble, se sacrifia sur la croix du Calvaire pour expier les péchés des hommes, réalisant d'un seul coup, dans leurs grandes lignes, tous les sacrifices de l'Ancienne Loi, qui avaient annoncé et figuré son sacrifice, et, par suite, les abolissant³. Sacrifice propitiatoire par excellence, le sa-

1. *Lev.*, IV; XVI. Cf. Hadr. RELAND, *op. cit.*, 3^e pars, c. III; 4^e pars, c. V,

2. Cf. H. LESÈTRE, art. *Sacrifice*, dans *Dict. de la Bible*, t. V, pp. 1319-1337.

3. Les sacrifices de l'Ancienne Loi ont été abolis en droit et en fait. Pendant le siège de Jérusalem par Titus (10 juin de l'année 70), « le sacrifice perpétuel cessa

crifice du Sauveur est, en même temps, de la manière la plus parfaite, le sacrifice de l'adoration, de l'action de grâces et de l'impétration¹.

Mais, la veille de sa mort, le Sauveur avait déjà institué un autre sacrifice, destiné à durer jusqu'à la fin des temps, pour reproduire et pour achever le sacrifice de la croix, c'est-à-dire le sacrifice eucharistique ou le sacrifice de la messe².

Nous constaterons d'abord l'*existence de ce sacrifice*; nous rechercherons ensuite, parmi les différents actes qui composent ce sacrifice, quel est l'*acte essentiel*. Nous aurons ainsi établi et démontré la *vérité* du sacrifice eucharistique.

§ I

L'EXISTENCE DU SACRIFICE EUCARISTIQUE.

Doctrine de l'Église. — L'eucharistie, définit le concile de Trente, n'est pas seulement un sacrement, c'est-à-dire un signe sensible qui produit dans l'âme du communiant la grâce de nutrition surnaturelle qu'il signifie; mais elle est encore un vrai sacrifice, dans le sens propre du mot,

d'être offert à Dieu, faute d'hommes, et le peuple en fut profondément affligé », écrit l'historien JOSEPH, *Bell. jud.*, VI, II, 1. C'était la fin des sacrifices mosaïques. Depuis ce jour, les Juifs n'en offrirent plus.

1. Il importe de remarquer que le sacrifice d'impétration ne se rencontre pas parmi les sacrifices de l'Ancienne Loi. C'est qu'il est impliqué dans tous les sacrifices, et en particulier dans le sacrifice de propitiation. Rendre Dieu propice, en effet, c'est obtenir de lui le pardon de nos péchés, la remise de nos peines éternelles et temporelles, et c'est, en même temps, l'incliner à nous donner sa grâce et les biens temporels utiles à notre salut. La propitiation a donc une portée négative, qui est l'efficacité propre de la propitiation, et une portée positive, qui est, si l'on veut, l'efficacité propre de l'impétration. Ainsi, l'impétration doit être considérée comme une sorte de dédoublement de la propitiation. Cf. *Luco*, disp. XIX, sect. IX, n. 141.

2. Sur l'origine et la signification de ce mot, cf. *infra*, p. 333, note 1.

c'est-à-dire l'offrande d'une victime dans l'immolation de cette victime¹.

Ainsi, la messe est un sacrifice réel, absolu. En effet, le Christ qui s'est offert, sur la croix, en une immolation sanglante, s'offre à nouveau, sur l'autel, en une immolation non sanglante. « Dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, déclare le concile de Trente, le Christ, qui est contenu et immolé sans effusion de sang, est le même qui, sur la croix, s'est offert une fois avec effusion de sang². »

Cependant, comme on le voit déjà par cette déclaration, bien que la messe soit un sacrifice réel, absolu, ce n'est pas un sacrifice indépendant du sacrifice de la croix. La messe, ajoute le concile de Trente, est la représentation réelle ou la reproduction du sacrifice de la croix. De part et d'autre, en effet, le même Dieu-prêtre offre le même Dieu-victime; toute la différence est dans la manière d'offrir. Sur la croix, le Dieu-prêtre s'offre en une immolation sanglante; sur l'autel, il s'offre en une immolation non sanglante. Sur la croix, il se sacrifie sans le ministère des prêtres; sur l'autel, il se sacrifie avec le ministère des prêtres³.

Si, poursuit le concile de Trente, la messe reproduit le sacrifice de la croix, c'est pour le commémorer et l'achever. Sur la croix, le Christ s'est offert et immolé en sacrifice de

1. DENZ., 948 : *Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari* : A. S.

2. Ibid., 940 : *In divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruenta obtulit. Cf. Sess. XXII, Decret. de observ. et evit. in celebr. Missæ : Necessario salemur nullum aliud opus adeo sanctum ac divinum a Christi fidelibus tractari posse, quam hoc ipsum tremendum mysterium, quo vivifica illa hostia, qua Deo Patri reconciliati sumus, in altari per sacerdotes quotidie immolatur.*

3. Ibid., 940 : *Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cujus quidem oblationis cruentæ, inquam, fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur; tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur.*

rédemption, par lequel il a satisfait pour nos péchés et mérite, pour nous, la grâce : sur l'autel, il s'offre et s'immole en sacrifice de commémoration du sacrifice de la croix, et en sacrifice d'application des satisfactions et des mérites de la croix¹. L'autel commémore la croix pour en appliquer les fruits. L'autel ne s'enrichit que des satisfactions et des mérites de la croix ; la croix est la source : l'autel est le canal.

En résumé, la messe est un vrai sacrifice : il consiste dans la reproduction du sacrifice de la croix ; s'il le reproduit, c'est pour le commémorer, et, le commémorant, l'achever. Plus simplement, la messe est un vrai sacrifice, dont l'objet propre est de continuer le sacrifice de la croix.

Nous rechercherons d'abord les fondements de cette doctrine dans la *sainte Écriture* et dans la *Tradition des Pères*. Nous la considérerons ensuite à ses principales étapes, au cours de la *période théologique*.

I

La sainte Écriture.

Idee générale. — *Figuré* longtemps à l'avance par le sacrifice de Melchisédech, *annoncé* par le prophète Malachie,

1. *Ibid.*, 938 : *Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel se ipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri oblaturus erat, ut æternam illic redemptionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in cæna novissima qua nocte tradebatur, ut dilectæ sponsæ suæ Ecclesiæ visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur, ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quæ a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur, sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in æternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit, ac sub earundem rerum symbolis, Apostolis, quos tunc Novi Testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent, tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, præcepit per hæc verba : « Hoc facite in meam commemorationem », uti semper Ecclesia catholica intellexit et docuit.*

le sacrifice eucharistique *a été accompli* par le Sauveur lui-même, la veille de sa mort. Il a, en effet, institué l'eucharistie sous la forme d'un sacrifice.

Le sacrifice figuratif de Melchisédech. — Melchisédech, roi de Salem, lit-on dans la Genèse, vint au-devant d'Abraham, dans la vallée de Savé. Il apportait du pain et du vin; car il était prêtre du Dieu Très-Haut. Il bénit Abraham, et celui-ci donna la dime de tout ce qu'il possédait¹. Il ressort de ce récit que Melchisédech dut offrir à Dieu un sacrifice de pain et de vin. En effet, le texte sacré énonce que si Melchisédech apporta du pain et du vin, ce fut parce qu'il était le prêtre du Très-Haut, autrement dit parce qu'il était un homme chargé d'offrir le sacrifice au Très-Haut. La raison mise en avant n'aurait aucun sens, si l'on ne voulait indiquer que Melchisédech offrit à Dieu un sacrifice de pain et de vin.

Dans la suite des Livres saints, Melchisédech fut représenté comme la figure du Messie-prêtre, et, par suite, son sacrifice comme la figure du sacrifice eucharistique. En un verset du psaume cx, Dieu s'adressant au Messie-prêtre, lui dit : « Vous êtes prêtre pour toujours, selon l'ordre de Melchisédech, c'est-à-dire à la ressemblance de Melchisédech². » C'est que,

1. Vers l'an 2050 avant Jésus-Christ, Abraham, ayant reçu de Dieu l'ordre de quitter la Chaldée, était venu, avec son neveu Lot, s'établir au pays de Chanaan. A la suite d'un différend, Lot avec sa suite s'en était allé d'un côté, Abraham avec les siens s'en était allé de l'autre. Or, il arriva que le pays qu'avait choisi Lot fut ravagé par Chodorlahomor, roi d'Élam, et les rois ses alliés, parmi lesquels se trouvait Amraphel, roi de Sennaar, sans doute Hammourabi. A cette nouvelle, Abraham réunit ses serviteurs, au nombre de trois cent dix-huit, et marcha contre Chodorlahomor. Il le battit, et délivra Lot. Comme il revenait dans son pays d'élection, le roi de Salem, la future Jérusalem (c'est-à-dire ville de la paix), vint à sa rencontre. Il s'appelait Melchisédech (c'est-à-dire roi de justice). Il croyait au vrai Dieu. Suivant la coutume phénicienne, il était à la fois roi et prêtre. Il offrait à Dieu le sacrifice du pain et du vin. Il bénit Abraham, qui lui donna la dime de ses biens. Cf. *Gen.*, xiv.

2. *Ps.* cx, 4.

explique l'épître aux Hébreux, Melchisédech, roi de Salem, passait, selon l'étymologie de son nom et de celui de sa ville, pour le prêtre de la justice et de la paix. Puis, comme personne ne connaissait sa généalogie, on l'avait considéré comme un prêtre sans commencement ni fin. De plus, de ce qu'Abraham, et, dans sa personne, le sacerdoce lévitique, s'était incliné devant lui, on avait été amené à regarder le sacerdoce de Melchisédech comme supérieur au sacerdoce de Lévi¹. Or, tous ces titres se retrouvaient dans le Messie-prêtre.

Si Melchisédech figurait le Messie-prêtre, son sacrifice figurait le sacrifice du Messie. En effet, ce qui caractérise un ordre sacerdotal, c'est principalement la nature du sacrifice qui lui est confié. Si le Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech, c'est qu'il est chargé d'offrir un sacrifice semblable à celui de Melchisédech; le sacrifice de Melchisédech figurait donc celui que le Sauveur devait offrir.

Ainsi l'a compris la Tradition qui a toujours vu dans le rite de Melchisédech un sacrifice destiné à figurer le sacrifice eucharistique. « Melchisédech, écrit saint Jean Chrysostome, qui résume admirablement sur ce point toute la pensée chrétienne, a été un homme juste, et la figure du Christ. Inspiré par l'Esprit prophétique, et comprenant le sacrifice futur, qui devait être offert pour les Gentils, il a adoré Dieu, en lui offrant un sacrifice de pain et de vin. Ce faisant, il imitait le Christ qui devait venir. Puisque donc la synagogue des Juifs offrait à Dieu comme victimes, selon l'ordre d'Aaron, non du pain et du vin, mais des veaux et des agneaux, et glorifiait Dieu par des sacrifices sanglants, Dieu crie et dit à celui qui devait naître de la Vierge Marie, Jésus-Christ, Fils de Dieu : Vous êtes prêtre, pour l'éternité, selon l'ordre de Melchisédech, et non selon l'ordre d'Aaron, pour offrir l'oblation du pain et du vin². »

1. *Hebr.*, v, 5-6.

2. *Homil. de Melchisedech*, 3; *P. G.*, LVI, 261. Selon une vieille tradition

La prophétie de Malachie. — Figuré par le sacrifice de Melchisédech, le sacrifice eucharistique a encore été prédit par le prophète Malachie.

A l'époque de Néhémie, c'est-à-dire en l'an 445 avant Jésus-Christ, les fidèles et les prêtres, pauvres et peu fervents, n'offraient plus en sacrifice que des victimes souillées. Dieu se plaint par la voix du prophète Malachie. Fermez plutôt les portes du temple, dit-il, que d'embraser mon autel en pure perte. Je ne prends aucun plaisir en vous, et je n'agréé aucune offrande de votre main. Afin de mieux faire ressortir son aversion, Dieu ajoute : « Mon nom est grand parmi les nations, et en tout lieu on offre à mon nom de l'encens et des sacrifices, une oblation pure¹. »

Toute la question est de savoir quelle est cette oblation pure que l'on offre à Dieu, chez les Gentils et dans le monde entier.

Deux solutions ont été proposées, celle des protestants libéraux et celle des catholiques.

D'après les protestants libéraux, cette oblation pure qui consiste, selon le texte de Malachie, dans l'offrande d'une victime accompagnée de combustion d'encens, désignerait les sacrifices offerts aux faux dieux par les païens, mais avec de bonnes intentions. Or, Dieu se serait trouvé plus honoré par de tels sacrifices que par les sacrifices des Juifs.

A l'appui de cette solution, on fait observer que Malachie parle au présent. Il s'agit donc d'un sacrifice contemporain du prophète. De plus, il met en opposition les sacrifices juifs qu'il n'agréé pas avec d'autres sacrifices qui lui plaisent. Cette opposition, dit-on, suppose la célébration simultanée de deux sortes de sacrifices, dont les premiers sont les sacri-

rabbinique, on aurait enseigné dans le milieu juif, contemporain du Sauveur, que le Messie abolirait les sacrifices lévitiques, mais qu'il laisserait subsister, comme seul et unique sacrifice, celui du pain et du vin, offert, à l'origine, par Melchisédech. Cité dans CORLUV, *Spicilegium*, t. II, p. 421.

1. MALACH., I, 6-14.

fiées juifs, et dont les seconds ne peuvent être que les sacrifices païens.

Or, ces deux raisons paraîtront bien faibles à quiconque connaît tant soit peu la méthode prophétique. En effet, le prophète met volontiers le présent et l'avenir sur le même plan. Lorsqu'il veut faire la critique d'une institution, il l'oppose facilement à une autre institution qu'il présente comme si elle était déjà réalisée, mais qui, la plupart du temps, n'existe encore que dans son espérance¹.

Les théologiens catholiques n'hésiterent pas à voir dans le discours de Malachie une prophétie du sacrifice eucharistique.

Il faut reconnaître, en effet, que cette oblation pure, offerte en tout lieu, très agréable à Dieu, et qui vient en quelque sorte se substituer aux sacrifices juifs, fait immédiatement songer au sacrifice eucharistique.

Aussi, dès l'origine, selon le témoignage de la *Didachè*, on a dit que le sacrifice eucharistique était la réalisation de la prophétie de Malachie². Les Pères se sont appuyés fréquemment sur cette prophétie pour montrer aux Juifs que le sacrifice eucharistique avait supplanté le sacrifice lévitique³. Le concile de Trente, sans en faire l'objet d'une définition, a partagé cette opinion⁴.

Le Sauveur a institué l'eucharistie sous la forme d'un sacrifice. — C'est dans les écrits du Nouveau Testament qu'il faut aller chercher l'affirmation précise du caractère sacrificiel de l'eucharistie.

Cette affirmation, nous la rencontrons, d'abord, dans le récit de l'institution.

Le Sauveur, après avoir pris du pain, le bénit, le rompit et

1. Cf. A. VAN HONACKER, *Les douze petits prophètes, Malachie*, pp. 711-714.

2. *Didach.*, XIV.

3. Cf. JUSTIN., *Dial.*, XLI, CXVII.

4. DENZ., 939.

le donna à ses Apôtres, en disant : « Prenez, mangez : ceci est mon corps. » Il ajouta : « qui est donné pour vous », selon le récit de saint Luc¹, ou seulement : « pour vous », selon le récit de saint Paul². Ces derniers mots ne suffiraient pas pour établir le caractère sacrificiel de l'eucharistie. Après ce premier acte, le Sauveur prit la coupe où était le vin, la bénit et la donna aux Apôtres, en disant : « Buvez-en tous ; car ceci est mon sang³. » Cette fois, le sacrifice eucharistique est clairement désigné. En effet, Notre-Seigneur présente son corps et son sang comme séparés ; il se donne comme une victime immolée. Du reste, il explique lui-même dans ce sens le rite qu'il vient d'accomplir. C'est, dit-il, le sang répandu⁴. D'après le Lévitique, le sacrifice consistait surtout dans l'offrande d'une vie qui se faisait par l'effusion du sang de la victime⁵. Le Christ qui, de toute évidence, se réfère aux usages de l'Ancien Testament, affirme donc nettement, par cette parole, que l'acte qu'il accomplit est un sacrifice. C'est le sang répandu, et, ajoute-t-il, c'est le sang répandu pour la rémission des péchés⁶. Or, le sang répandu pour la rémission des péchés, c'est bien ce que le Lévitique appelle le sacrifice d'expiation⁷. Le divin Maître termine la phrase, en disant : « C'est le sang répandu, pour la rémission des péchés, de la nouvelle alliance⁸. » La nouvelle alliance, comme l'ancienne, est scellée dans un sacrifice. Il est vrai que, d'après les prophéties, le sang de la nouvelle alliance devait être le sacrifice de la croix. Aussi, le sacrifice eucharistique n'a pu être un sacrifice d'alliance que parce qu'il était le sacrifice de la croix, anticipé pour l'annoncer. De

1. LUC., XXII, 19.

2. I Cor., XI, 24.

3. MATTH., XXVI, 27-28.

4. MATTH., XXVI, 28. — MARG., XIV, 24. — LUC., XXII, 20.

5. Lev., XVI-XVII.

6. MATTH., XXVI, 28.

7. Lev., XVI.

8. MATTH., XXVI, 28. — MARG., XVI, 24. — LUC., XXII, 20. — I Cor., XI, 25.

même, le sacrifice de la messe ne saurait être que le sacrifice de la croix reproduit pour le commémorer et pour l'achever.

Le caractère sacrificiel est affirmé avec non moins de force dans les monitions que saint Paul adresse aux Corinthiens.

Nous avons déjà dit comment saint Paul, pour mettre fin aux abus qui se commettaient dans la célébration de la cène, avait été amené à faire le récit de l'institution de l'eucharistie¹. « Toutes les fois, déclare-t-il dans sa conclusion, que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne² », c'est-à-dire vous la célébrez, vous la représentez réellement, vous la reproduisez et vous la rappelez. D'après la doctrine de l'Apôtre, la cérémonie eucharistique est donc un mémorial du sacrifice de la croix, mais un mémorial qui est lui-même un sacrifice.

Auparavant, dans la même épître, saint Paul avait réprimé un autre désordre, celui de certains chrétiens qui ne se faisaient pas scrupule de prendre part au banquet religieux des païens où l'on mangeait de la chair offerte aux idoles. Gardez-vous, écrit-il, d'agir ainsi; car, de même qu'Israël selon la chair, en mangeant de la victime offerte, participait à l'autel, c'est-à-dire au sacrifice offert sur l'autel : de même, en mangeant le corps du Christ et en buvant son sang, nous participons au sacrifice du corps et du sang du Christ. Si vous mangiez de la victime offerte aux idoles, par la même raison, vous participeriez aux sacrifices offerts à ces idoles. Or, pouvez-vous à la fois participer au sacrifice du Seigneur et aux sacrifices des démons³? Ainsi, selon la doctrine de saint Paul, l'eucharistie a été instituée sous la forme d'un sacrifice et elle est un sacrifice.

Concluons donc en disant que l'eucharistie-sacrifice est explicitement révélée dans les saints Livres. Figurée et annon-

1. Cf. *supra*, pp. 60-61.

2. *I Cor.*, xi, 26.

3. *I Cor.*, x, 14-21.

cée dans l'Ancien Testament, cette doctrine a été clairement enseignée dans le Nouveau Testament.

II

La Tradition des Pères.

Idée générale. — Les protestants libéraux prétendent que, quelle qu'ait été la doctrine de saint Paul sur l'eucharistie-sacrifice, les premiers chrétiens n'ont vu dans l'eucharistie qu'un sacrifice improprement dit. L'eucharistie n'était, pour eux, un sacrifice que dans le sens qui convient à toute prière ou à toute bonne œuvre. Peu à peu ils furent amenés à considérer l'eucharistie comme un vrai sacrifice, principalement sous l'influence de cette idée païenne qu'une religion ne peut exister sans un sacrifice¹. Que faut-il penser de cette assertion?

Les écrits des Pères apostoliques. — Il est question, dans la *Didachè*, d'une assemblée qui se tient le dimanche pour la *fraction du pain* et pour l'*action de grâces*. Elle s'ouvre par la confession des péchés; car il faut que l'on soit pur, pour offrir le sacrifice, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾗ. Ce sacrifice, ajoute-t-on, est celui que Dieu a annoncé par la bouche de Malachie. Choisissez-vous, est-il encore dit, en vue de la célébration de ce sacrifice, des évêques et des diacres². La description de cette cérémonie, le rapport établi entre ce rite et la prophétie de Malachie, l'ordre de choisir des évêques et des diacres en vue de la célébration des saints mystères, sont autant de raisons qui exigent qu'il soit ici question d'un sacrifice proprement dit.

Saint Ignace d'Antioche ne tient pas un autre discours.

1. Cf. A. HARNACK, *Précis de l'Histoire des Dogmes*, p. 65.

2. *Didach.*, XIV-XV.

L'eucharistie dont il parle, c'est toujours l'assemblée des fidèles, groupés autour de l'évêque, pour l'accomplissement de l'eucharistie-sacrifice¹.

Ainsi, les premiers chrétiens ont vu dans l'eucharistie un vrai sacrifice, et non pas seulement un sacrifice de prière. Il n'y a pas lieu de rechercher la formation du dogme qui l'exprime dans des influences païennes.

Les Pères du II^e siècle. — Dans son Apologie, saint Justin fait une description de la cérémonie eucharistique qui est particulièrement saisissante. Il est question d'une réunion des fidèles qui s'ouvre par la lecture des Mémoires des Apôtres ou des écrits des prophètes. Puis, c'est la longue action de grâces, dite par l'évêque, ou la prière par laquelle le pain est fait corps et le vin est fait sang. La communion suit². Cette cérémonie eucharistique prend tout à fait l'aspect d'un sacrifice. L'intention de l'évêque qui l'accomplit est de reproduire le sacrifice de la croix³. C'est le sacrifice annoncé par Malachie⁴. Aussi Tryphon se trompe certainement, lorsqu'il cherche à interpréter cette prophétie en disant que le prophète avait seulement en vue les prières et les oblations pures que la nation juive, dispersée par toute la terre, offrait à Dieu⁵.

Saint Irénée fut amené à enseigner une doctrine semblable : « [Le Sauveur], écrit-il, prit le pain de la création, rendit grâces, et dit : « Ceci est mon corps. » Il déclara de même que le calice, qui fait partie de notre univers créé, était son sang; il nous apprend ainsi la nouvelle oblation de la nouvelle alliance, que l'Eglise a reçue des Apôtres, et qu'elle offre, dans le monde entier, au Dieu qui nous donne la nour-

1: *Smyrn.*, VII, 1; — VIII, 1-2. — *Eph.*, XI, 2. — *Philad.*, IV.

2: *Apol.*, LXV, LXVII.

3: *Dial.*, XII, LXX.

4: *Ibid.*, XII.

5: *Ibid.*, CXVII.

riture comme les prémices des présents qu'il nous fait dans le Nouveau Testament¹. »

Les Pères grecs du III^e et du IV^e siècle. — Origène², saint Denys d'Alexandrie³, saint Athanase⁴ parlent de l'eucharistie dans le même sens que saint Irénée. A n'en pas douter, la célébration de l'eucharistie est, pour eux, un vrai sacrifice.

Les belles anaphores du IV^e siècle contiennent les témoignages les plus explicites. « Seigneur des puissances, lit-on dans l'anaphore de Sérapion, entre le *trisagion* et le récit de l'institution, remplis ce sacrifice de ta puissance et de ta participation. Car à toi nous offrons ce sacrifice vivant, cette oblation non sanglante. A toi nous offrons ce pain, figure du corps du Monogène⁵. »

Saint Cyrille de Jérusalem décrit tout le rite hiérosolymitain du sacrifice eucharistique⁶, et saint Jean Chrysostome s'élève de la considération du « sacrifice mystique » des autels à celle du sacrificeur, qui est, dit-il, « un homme par lequel et dans lequel c'est Dieu qui opère⁷ ».

Les Pères, depuis Tertullien jusqu'à saint Grégoire le Grand. — Tertullien pense que le sacrifice annoncé par Malachie est un sacrifice spirituel. Il a sa réalisation dans ces louanges que les chrétiens adressent à Dieu sur toute la terre⁸. Mais, en un autre endroit, il invite les chrétiens à

1. *Hær.*, l. IV, XVII, 5.

2. *In Jer.*, homil. XVIII, 13; *P. G.*, XIII, 489.

3. Cité par EUSEB., *H. E.*, l. VII, IX; *P. G.*, XX, 656.

4. *Sermo de paschate et de sacrosancta eucharistia*, 8; *P. G.*, LXXXVI², 2401.

5. Cf. FUNK, *Didascal. et Constitut.*, t. II. Cf. *supra*, p. 94, note 3.

6. *Catech.* XXIII (mystag. v); *P. G.*, XXXIII, 1124.

7. *De Pentecost.*, homil. I, 4. Voir aussi *In epist. ad Hebr.*, homil. XVII, 13 : « Le Christ, notre Pontife, c'est lui qui offre une victime qui nous purifie. La victime que nous offrons actuellement [dans l'eucharistie] est la même que celle qui fut offerte autrefois [sur la croix], victime immortelle. Nous faisons cela en souvenir de ce qui a été fait; car le Christ a dit : « Faites ceci en mémoire de moi. »

8. *Adv. Judæos*, v; *P. L.*, II, 608.

assister, les jours de station, aux prières des sacrifices, à se présenter à l'autel de Dieu et à participer ainsi, par la communion, au sacrifice qui est offert ¹.

Plus explicite, sinon plus affirmatif, est certainement saint Cyprien. Nous avons rapporté plus haut les circonstances dans lesquelles le saint évêque fut amené à exposer la doctrine du sacrifice eucharistique ². Si l'on ne met pas de vin dans le calice, écrit-il, on n'offre pas le sacrifice du Seigneur, le sacrifice qui correspond à la passion du Sauveur : *Sanguinem Christi non offerri si desit vinum calici, nec sacrificium Dominicum a legitima sanctificatione celebrari nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni* ³. Mais il faut que le vin soit coupé d'eau ; car le sacrifice eucharistique n'est pas le sacrifice du Christ seul : c'est le sacrifice du Christ et du peuple incorporé au Christ ; or, l'eau mêlée au vin symbolise cette incorporation ⁴.

Saint Ambroise entre davantage dans le cœur du sujet. « Nous avons vu, écrit-il, le prince des prêtres venant à nous ; nous l'avons vu et nous l'avons entendu offrant pour nous son sang... Et si, maintenant, l'on ne voit plus le Christ s'offrir, c'est pourtant lui qui est offert sur la terre, quand le corps du Christ est offert ; bien plus, il se sert de nous pour signifier qu'il s'offre, et c'est sa parole qui sanctifie le sacrifice qui est offert ⁵. »

1. *De oratione*, XIX ; *P. L.*, I, 1181 : « Aux jours de station [c'est-à-dire aux jours de jeûne où la messe est célébrée], plusieurs pensent qu'ils doivent s'abs-tenir d'assister *aux prières des sacrifices*, parce qu'ils croient rompre le jeûne de la station, en mangeant le corps du Seigneur. Mais alors l'eucharistie est-elle donc inconciliable avec les devoirs que nous rendons à Dieu ? Est-ce qu'au contraire elle ne nous rend pas agréables à Dieu ? Est-ce que votre station ne sera pas mieux célébrée, si vous vous présentez à *l'autel de Dieu* ? En recevant le corps du Seigneur et en le gardant pour le manger plus tard, on concilie ainsi et la participation au sacrifice, qui est obligatoire, et l'accomplissement du devoir du jeûne. »

2. Cf. *supra*, p. 111.

3. *Epist.* LXIII, 9.

4. *Ibid.*, 13.

5. *In psalm.* XXXVIII, 25 ; *P. L.*, XIV, 1051.

C'est à saint Augustin que revient le mérite d'avoir, le premier, saisi, ou du moins exprimé nettement l'économie du sacrifice. Il le définit : *Sacrificium est visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum*, c'est-à-dire le signe visible, consacré, d'un sacrifice invisible¹. Deux éléments doivent donc se rencontrer dans le sacrifice, l'un, invisible, spirituel, qui consiste dans l'offrande, le don que l'homme fait de lui-même, en son cœur, à Dieu; l'autre, visible, matériel, qui consiste dans l'immolation d'une victime, ou seulement dans une œuvre de mortification extérieure. Le sacrifice extérieur n'a d'autre raison d'être que de signifier le sacrifice extérieur, qui doit lui correspondre. Cette définition, saint Augustin la trouve réalisée dans le sacrifice eucharistique qu'il appelle le sacrifice de l'Église², parce qu'il est un sacrement dans lequel l'Église s'offre avec son Sauveur³. C'est là, déclare-t-il, le vrai sacrifice figuré par ceux de l'Ancienne Loi, maintenant disparus⁴. Pourtant, ce sacrifice n'est que relatif, c'est-à-dire commémoratif du sacrifice de la croix⁵.

A partir du milieu du iv^e siècle, la doctrine de l'eucharistie-sacrifice est exposée sous tous ses aspects, spéculatifs et pratiques. « Quoi de plus grand que l'autel, s'écrie saint Maxime de Turin, sur lequel le sacrifice est offert à Dieu par le Christ, prêtre et victime tout ensemble, pour la rémission des péchés⁶! » C'est un sacrifice, enseigne saint Isidore,

1. *De civit. Dei*, l. X, v; *P. L.*, XLI, 282.

2. *Ibid.*, l. X, xx : *In forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturæ. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiæ sacrificium.*

3. *Ibid.*, l. X, vi : *In ea re quam offert [Ecclesia], ipsa offeratur.*

4. *Ibid.*, l. XVII, xx, 2.

5. *Contra Faustum*, l. XX, xxi; *P. L.*, XLII, 385 : *Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur; post ascensum Christi per sacramentum memoriæ celebratur.*

6. *Sermo LXXVII*; *P. L.*, LVII, 689-690 : *Quid reverentius, quid honorabilius*

« que le Christ a institué lui-même, pour être une perpétuelle commémoration de sa passion et de sa mort¹ ». Sacrifice commémoratif, il est cependant un sacrifice réel ; car, ainsi que l'explique saint Germain de Paris, la victime est réellement immolée sur l'autel².

Saint Bède le Vénérable montre les effets merveilleux de ce sacrifice. Comme à la Cène et au Calvaire, dit-il, « le Christ s'offre sur l'autel pour la rémission des péchés³ ». Saint Grégoire le Grand insiste davantage sur ce sujet. Le sacrifice de la messe, déclare-t-il, est utile aux vivants et aux morts. N'a-t-on pas vu un prisonnier délivré de ses chaînes par une messe que sa femme avait fait célébrer pour lui, et un naufragé sauvé par le même moyen⁴ ? Le moine Justus était mort, portant sur lui trois pièces d'or. Il avait donc transgressé sa règle. Saint Grégoire le Grand ordonne de célébrer trente messes à la suite, pour lui, et le trentième jour, il apparaît à un religieux, délivré du Purgatoire⁵. La messe est donc un vrai sacrifice et d'une efficacité souveraine, affirme ce saint Docteur, à la fin de ses *Dialogues* : « Le

dici potest, quam sub illa ara requiescere, in qua Deo sacrificium celebratur..... in qua Dominus est sacerdos..... super aram Christus imponitur..... super altare Domini corpus offertur..... pro peccatoribus Christi sanguis effunditur..... mors Domini quotidie celebratur..... occisionis dominicæ membra ponuntur..... hostia Christus est et sacerdos.

1. *De eccles. offic.*, l. I, XVIII, 1 ; *P. L.*, LXXXIII, 754.

2. *Exposit. brev. liturg. gallic.* ; *P. L.*, LXXII, 94 : *Confractio vero et commixtio corporis Domini tantis mysteriis declarata antiquitus sanctis Patribus fuit, ut dum sacerdos oblationem confrangeret, videbatur quasi angelus Dei membra fulgentis pueri cultro concædere, et sanguinem ejus in calicem excipiendo colligere, ut veracius dicerent verbum dicente Domino carnem ejus esse cibum et sanguinis esse potum.*

3. *Homil. XIV* ; *P. L.*, XCIV, 75 : *Non solum autem lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo, quando sanguinem suum dedit in cruce pro nobis..... Lavat itaque nos a peccatis nostris quotidie in sanguine suo, cum ejusdem beatæ passionis ad altare memoria replicatur, cum panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur.*

4. *Dial.*, l. IV, LVII ; *P. L.*, LXXVII, 424.

5. *Ibid.*, LV.

Christ ressuscité des morts ne meurt plus. Incorruptible et immortel, il est cependant immolé de nouveau pour nous dans ce mystère du saint sacrifice de la messe... Estimons, comme il le mérite, ce sacrifice, qui est le renouvellement du sacrifice de la croix, accompli pour la rémission de nos péchés. Quel est celui qui ayant la foi pourrait en douter ! A ce moment où le Christ s'offre en sacrifice, à la parole du prêtre, les cieux s'ouvrent, des chœurs d'anges entourent l'autel, les choses invisibles et les choses visibles ne font qu'un ! Mais, tandis que nous accomplissons ces choses, il faut que nous nous immolions par la contrition de notre cœur, parce que nous, qui célébrons le mystère de la passion du Seigneur, nous devons imiter ce que nous faisons. Alors vraiment le sacrifice sera offert pour nous à Dieu, lorsque nous aussi nous nous serons faits victimes ¹. »

III

La période théologique.

Idée générale. — La doctrine scripturaire et traditionnelle du sacrifice de la messe fut d'abord exposée en une *admirable synthèse* par les théologiens du moyen âge. Au

1. *Ibid.*, LXXX-LIX : *Hæc namque singulariter victima ab æterno interitu animam salvat, quæ illam nobis mortem Unigeniti per mysterium reparat, qui licet resurgens a mortuis, jam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur, tamen in semetipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens, pro nobis iterum in hoc mysterio sacræ oblationis immolatur. Ejus quippe ibi corpus sumitur, ejus caro in populi salutem partitur, ejus sanguis non jam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti Filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora, ad sacerdotis vocem, cælos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena cælestibus jungi, unumque ex visibilibus atque invisibilibus fieri ? Sed necesse est ut cum hæc agimus, nosmetipsos Deo in cordis contritione magtemus, quia qui passionis dominicæ mysteria celebramus, debemus imitari quod agimus. Tunc ergo vere pro nobis hostia erit Deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus.*

xvi^e siècle, elle fut vivement attaquée par les protestants. Les critiques et les théories des réformateurs motivèrent les canons et les décrets du concile de Trente.

La synthèse théologique. — La loi naturelle demande que l'homme offre à Dieu des sacrifices, et la nature humaine exige que ces sacrifices soient visibles. Le sacrifice, en ce qu'il a d'essentiel, est un témoignage extérieur d'adoration, ou de reconnaissance de la souveraineté de Dieu. Deux choses donc constituent le sacrifice : le sentiment intérieur de totale dépendance de la créature vis-à-vis de Dieu, et l'expression extérieure et symbolique de cette dépendance. C'est cette expression extérieure et symbolique qui constitue à proprement parler le sacrifice, sans qu'on doive jamais, pour cela, la séparer de la réalité intérieure qu'elle symbolise, de l'acte d'adoration qui rend le sacrifice agréable à Dieu¹.

Si l'homme n'eût pas péché, il se serait contenté d'offrir à Dieu le sacrifice de l'adoration. Pécheur, il se trouva mis dans l'obligation d'offrir un sacrifice d'adoration qui fût en même temps un sacrifice d'expiation pour le péché.

Mais le péché contre Dieu revêtait une malice en quelque sorte infinie. Et donc l'injure ne pourrait être réparée adéquatement que par un témoignage d'honneur d'une valeur infinie.

On vit, sous l'Ancienne Loi, se dessiner peu à peu la réalisation d'un plan immense de rédemption des hommes. Dieu prescrivit à son peuple l'organisation d'un ensemble de sacrifices, dont les uns étaient plutôt des sacrifices d'adoration, les autres des sacrifices d'action de grâces, d'autres enfin des sacrifices d'expiation. Ils n'étaient agréés de Dieu qu'à la condition d'être vraiment les témoignages extérieurs des sentiments qu'ils symbolisaient. Ils tenaient leur efficacité

1. *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. LXXXV, a. 1, 2, 4.

pour la rémission des fautes légales de ce qu'ils figuraient et annonçaient un sacrifice qui devait être accompli au milieu des temps, et qui serait le sacrifice par excellence de l'adoration, de l'action de grâces et de l'expiation. Une manière de participer au sacrifice, ordinairement prescrite aux prêtres et employée aussi par les fidèles en certains cas, c'était la manducation soit de la chair de la victime immolée sur l'autel, soit d'une partie de la farine ou du pain ou du vin de l'oblation qui était jointe au sacrifice sanglant¹.

Lorsque le moment fut venu, le Verbe de Dieu se fit chair pour racheter les hommes de l'esclavage du péché. Une seule opération du Verbe incarné, même celle qui n'exige aucune peine, comme la contemplation, la charité, eût suffi pour compenser le déshonneur causé par le péché des hommes². Mais le Sauveur s'est offert lui-même, en une immolation sanglante, sur la croix du Calvaire, et c'est à cette œuvre qu'il a attaché le mérite de notre salut. Il a voulu ainsi, en même temps qu'il nous rachetait, nous montrer le prix qu'il faisait de notre âme et l'horreur qu'il ressentait pour le péché, afin de nous apprendre l'estime que nous devons avoir les uns des autres et l'aversion que devait nous inspirer le péché : il a voulu nous montrer par des actes combien il nous aimait, afin de nous presser à nous aimer tous en lui³.

Et voici la manière que le Sauveur choisit pour accomplir son sacrifice. Comme il devait établir une nouvelle alliance

1. *Ibid.*, III, q. LXXXII, a. 4 : *Quicumque autem sacrificium offert, debet sacrificiū fieri particeps : quia exterius sacrificium, quod offertur, signum est interioris sacrificiū, quo quis seipsum offert Deo. Unde per hoc quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere.*

2. *Ibid.*, III, q. XLVI, a. 2.

3. *Ibid.*, a. 3. Le Sauveur s'est offert lui-même en une immolation sanglante, sur l'arbre de la croix, non pas seulement en ce sens qu'il a accepté la mort violente, mais encore en ce sens que, flagellé, crucifié par les bourreaux, il a, lui-même, par un acte de sa volonté divino-humaine, dans une inspiration d'obéissance et d'amour, déposé la vie humaine qu'il avait reçue, et remis son âme entre les mains de son Père.

entre Dieu et les hommes, qui serait la consommation de l'ancienne, il voulut mourir en un sacrifice d'expiation qui serait la signature du nouveau contrat. Or, le sacrifice du Sinai, qui avait consacré l'ancienne alliance, avait été figuré et annoncé par la Pâque juive. Depuis ce temps, tous les ans, à une date déterminée, dans chaque famille, la Pâque était célébrée, en souvenir de la délivrance du peuple et de l'alliance que Dieu avait faite avec lui. Sur le point de consommer son grand sacrifice, le Sauveur commença par accomplir un sacrifice, d'après le modèle de la Pâque juive, pour annoncer le sacrifice du Calvaire. Dans ce sacrifice, il s'offrit lui-même en une immolation mystique, nouvel agneau pascal, son corps présent sous les signes du pain azyme et son sang sous les signes du vin. Il ordonna à ses Apôtres de le prendre en nourriture et en breuvage. Par ce moyen, il les faisait participer à son sacrifice, il les faisait se sacrifier avec lui et s'approprier ainsi les mérites et les satisfactions du sacrifice du Calvaire. Et de tout ce qu'il venait d'accomplir, il en ordonna aux Apôtres et à leurs successeurs la célébration, jusqu'à la fin des temps, pour commémorer le sacrifice de la nouvelle alliance¹. Telle est l'économie du sacrifice eucharistique.

L'erreur protestante. — Luther et Calvin repoussèrent également le dogme de l'existence du sacrifice eucharistique.

Le sacrifice de la croix, déclarèrent-ils, possède une valeur infinie et pleinement suffisante. Il n'a pas besoin d'un sacrifice complémentaire. Affirmer l'existence du sacrifice eucharistique ne peut être que contradiction ou blasphème. Tel fut leur principal argument.

Mais, en réalité, si les protestants du xvi^e siècle attaquèrent avec un acharnement tout particulier le dogme du sacrifice eucharistique, c'est qu'il était en opposition

1. *Ibid.*, III, q. LXXXIV, a. 5, 6.

absolue avec le principe fondamental de la Réforme : la foi seule nous justifie. En effet, selon la doctrine de l'Église, le sacrifice eucharistique est l'œuvre par excellence, et la participation au sacrifice par la communion est pour les fidèles qui sont arrivés à l'âge de raison une nécessité de salut. La foi ne suffit donc pas. Les protestants estimèrent qu'il leur importait de disqualifier cette œuvre, en montrant qu'elle n'était pas ce que l'on disait, à savoir un vrai sacrifice, qu'elle était tout au plus un sacrifice dans le sens impropre du mot, c'est-à-dire un sacrifice de louanges, d'action de grâces, une simple commémoration du sacrifice de la croix, en tout cas une œuvre sans aucune efficacité pour la rémission des péchés des vivants ou des peines des défunts.

Les canons et les décrets du concile de Trente. — Contre de telles attaques, le concile de Trente n'hésita pas à définir le dogme de l'existence du sacrifice eucharistique. Il le fit en des *canons* qui jetaient l'anathème sur les théories des réformateurs, et en des *décrets* qui énonçaient le dogme du sacrifice eucharistique.

C'est ainsi qu'il déclare anathème quiconque ose prétendre que dans la messe il n'y a pas un vrai sacrifice au sens propre du mot, ou qu'il n'y a pas de différence entre ce qui est offert et le Christ qui nous est donné en nourriture¹; anathème celui qui dit que la messe n'est qu'un sacrifice de louanges, d'action de grâces, ou une simple commémoration du sacrifice de la croix, sans efficacité pour la rémission des péchés et des peines, inutile en ce sens aux vivants ou aux morts²; anathème celui qui dit que l'accomplissement du

1. DENZ., 948. Cf. *supra*, pp. 275-277.

2. *Ibid.*, 950 : *Sì quis dixerit, Missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere : A. S.*

sacrifice de la messe, entendu dans le sens que lui donnent les catholiques, est un blasphème contre Dieu¹.

Dans les décrets qui précèdent les canons, le concile affirme que le sacrifice de la messe est la reproduction du sacrifice de la croix. Le même qui s'est offert sur la croix avec effusion de sang, est encore celui qui s'offre sur l'autel, cette fois sans effusion de sang, et avec le ministère des prêtres².

§ II

L'ACTE ESSENTIEL DU SACRIFICE EUCCHARISTIQUE.

État de la question. — Parmi les différents actes qui composent le sacrifice eucharistique, quel est l'acte essentiel ? Ce n'est assurément aucun des actes qui précèdent la consécration ; ce n'est pas l'offrande qui termine l'anamnèse, ni la fraction de l'hostie, ni le mélange d'une partie de l'hostie avec le précieux sang ; ce n'est pas la seule communion. Mais est-ce la consécration et la communion tout ensemble, ou bien est-ce la seule consécration³ ?

La consécration et la communion tout ensemble. — Selon le cardinal Bellarmin, le sacrifice de la messe consiste essentiellement et dans la consécration et dans la communion du célébrant : dans la consécration, par laquelle le corps et le

1. *Ibid.*, 951 : *Si quis dixerit blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto per Missæ sacrificium, aut illi per hoc derogari : A. S.*

2. *Ibid.*, 940. Cf. *supra*, pp. 275-277.

3. Sous le nom de consécration, l'on entend soit les paroles que le prêtre prononce sur le pain et le vin (*consecratio in causa*), soit l'acte de consécration du pain et du vin (*consecratio in actu*). C'est dans ce second sens que nous prendrons, le plus souvent, le mot consécration. Et alors il sera pratiquement synonyme du mot transsubstantiation. En effet, dans la théologie du sacrifice de la messe, comme du reste dans la liturgie, la transsubstantiation est le plus souvent appelée du nom de consécration.

sang du Christ sont rendus présents sous les apparences du pain et du vin, et, par cela même, mis devant Dieu, exposés sur l'autel, ce qui est une manière d'offrir ; dans la communion, où le corps et le sang du Christ ayant pris, par la consécration, la forme d'une nourriture et d'un breuvage, sont consommés par le prêtre, et donc détruits, de telle sorte que la communion du prêtre est moins la consommation d'un aliment ou d'un breuvage que le rite sacrificiel correspondant à la combustion de l'holocauste¹.

Le cardinal de Lugo n'est pas éloigné d'accepter l'opinion de Bellarmin. Il veut que la consécration et la communion concourent à constituer le sacrifice. Pourtant, selon lui, la seule consécration pourrait suffire ; car elle opère déjà comme la destruction de la victime, par cela qu'elle met le Christ dans un état d'amoindrissement. Mais, en fait, la consécration et la communion servent à former l'essence du sacrifice : la consécration est l'occision de la victime, et la communion en est comme la combustion. Ainsi, sous l'Ancienne Loi, dans le sacrifice d'holocauste, il était nécessaire, d'abord, que la victime fût tuée, ensuite, qu'elle fût totalement détruite par le feu².

Aujourd'hui, la plupart des théologiens voient l'essence du sacrifice de la messe dans la seule consécration du pain et du

1. De Missa, l. I (De sacram. euchar., l. V), xxvii, propos. 7^a : *Consumptio autem, quæ fit a sacerdote sacrificante, non tam est comestio victimæ quam consummatio sacrificii ; et proprie combustionem holocausti respondere censetur. Itaque adeo necessaria semper judicata est ab Ecclesia, ut si forte sacerdos ante consumptionem moriatur, vel alio modo a consumptione impediatur, oporteat alium sacerdotem illi succedere, et sacrificium consummare.*

2. De Euchar., disp. XIX, sect. v, 68 : *Cum hoc tamen stat ipsam sump-tionem pertinere ad substantiam et integritatem hujus sacrificii ; nam per ipsam adhuc magis consumitur et destruitur victima. Nec repugnat aliquam victimam in eodem sacrificio duplicem destructionem subire ; imo in holocausto necesse erat victimam prius occidi, postea adhuc magis destrui per totalem combustionem.*

vin. La communion, enseignent-ils, n'est que la partie intégrante du sacrifice¹.

En effet, d'après la doctrine du concile de Trente, le sacrifice de la messe doit être offert *au nom du Christ* ; par suite, il faut écarter, comme n'appartenant pas à l'essence du sacrifice, les actions que le prêtre accomplit seulement *au nom de l'Église*. Puis, le sacrifice de la messe doit être fait *selon le rite de Melchisédech*, lequel a offert le sacrifice du pain et du vin ; par suite, il faut encore exclure de l'essence du sacrifice eucharistique des rites qui n'auraient pour objet qu'une seule espèce, par exemple la seule espèce du pain. De plus, l'essence du sacrifice de la messe doit être placée dans l'acte qui en fait le *mémorial vivant* de la passion du Sauveur et qui, dans cette vue, en fait la *vive image* de la passion ; par suite, l'essence du sacrifice eucharistique ne saurait consister, même partiellement, dans un acte qui n'en ferait pas la *représentation réelle* de la mort sanglante du Sauveur. Ainsi, la doctrine du concile de Trente permet de tracer les principes directeurs qui doivent servir à découvrir l'essence du sacrifice de la messe.

Puisque la victime du sacrifice est le corps et le sang du Christ sous les signes sensibles du pain et du vin, aucun des rites qui précèdent la consécration, ou l'acte qui rend présents ce corps et ce sang sous les apparences du pain et du vin, n'appartient à l'essence du sacrifice. Si les actes qui suivent la consécration n'appartiennent pas non plus à l'essence du sacrifice, il faudra conclure que l'acte essentiel de ce sacrifice consiste bien dans la seule consécration du pain et du vin.

On conviendra sans peine que les rites intermédiaires entre la consécration et la communion n'appartiennent pas à l'essence du sacrifice, soit parce qu'ils ne sont que des déclarations du rite qui vient d'être accompli, comme l'offrande qui

1. Cf. BILLUART, *De Eucharistia*, dissert. VIII, a. 2, dico 3^o : *Essentia sacrificii Missæ adæquate consistit in consecratione corporis et sanguinis, cum ordine ad sumptionem tamquam ad partem integram.*

termine l'anamnèse; soit parce qu'ils n'ont pour objet qu'une espèce, comme la fraction de l'hostie; soit parce qu'ils ne font pas de la messe une représentation de la mort sanglante du Sauveur, comme le mélange d'une partie de l'espèce du pain avec l'espèce du vin¹; soit parce que le prêtre n'accomplit pas ces rites au nom du Sauveur, mais seulement au nom de l'Eglise. Aussi, les rubriques du Missel déclarent qu'ils peuvent être omis sans qu'il manque quelque chose à l'essence du sacrifice².

Mais la communion du prêtre appartient-elle à l'essence du sacrifice? Il ne semble pas. D'abord, la communion n'est pas faite au nom du Christ; puis, elle n'est pas une image représentative de la passion; enfin et surtout elle n'a rien qui puisse en faire un sacrifice véritable. Bellarmin observe que dans la communion le Christ perd son existence sacramentelle. Mais vraiment est-ce offrir un sacrifice à Dieu que de consommer une nourriture pour son profit personnel? La destruction de l'être sacramentel du Christ n'a rien de la destruction d'une victime. Lugo compare la communion avec la combustion de l'holocauste. L'axiome qui veut que toute comparaison cloche ne suffit pas à justifier un tel rapprochement. Donc la communion du prêtre n'appartient pas à l'essence du sacrifice de la messe. Du reste, la liturgie elle-même l'indique. Avant et après la consécration, toutes les paroles et tous les gestes expriment le sacrifice; dès qu'on arrive aux rites qui précèdent et préparent la communion, il n'est plus question que de paix dans l'union de tous les fidèles avec le

1. Quelques thomistes, dont les théories sont rapportées dans J. DE SAINT-THOMAS, *De Eucharistia*, disp. XXXII, a. 1, ont vu l'acte essentiel du sacrifice eucharistique tout ensemble dans la fraction de l'hostie et dans le mélange d'une partie de l'espèce du pain avec l'espèce du vin, ce double rite représentant suffisamment, d'après eux, la mort sanglante du Sauveur. Ils se sont mépris gravement sur la portée de cette cérémonie, qui n'a été établie primitivement qu'en raison des exigences de la communion. Cf. *infra*, p. 345, note 2.

2. *Miss. roman.*, *De defectibus in celebratione missarum occurrentibus*, tit. III-IV.

Christ¹. Ainsi, l'acte essentiel du sacrifice de la messe consiste dans la seule consécration du pain et du vin².

La consécration du pain et du vin sans la communion. — Comment la consécration du pain et du vin est-elle l'acte essentiel du sacrifice de la messe? Cette question a reçu des réponses diverses.

La consécration, enseigne Suarez, est un sacrifice, parce qu'elle est un acte qui détruit la substance du pain pour amener le corps glorieux du Christ. C'est donc un acte qui opère une destruction et qui, comme tel, est sacrificatoire. Sans doute, il n'y a que la destruction de la substance du pain et de la substance du vin. Mais cela importe assez peu pour

1. A la messe des presanctifiés, il y a communion du prêtre et non consécration. Cependant le prêtre invite les fidèles à prier Dieu d'accepter le sacrifice qui lui est offert. Or, tous les auteurs ecclésiastiques disent que cette cérémonie n'est pas un sacrifice, précisément parce qu'il n'y a pas de consécration. Puis, si le prêtre se tourne vers les fidèles pour leur demander de prier Dieu d'accepter, d'eux et de lui, le sacrifice spirituel qui lui est offert, les fidèles ne font pas la réponse ordinaire pour demander à Dieu qu'il accepte le sacrifice du corps et du sang du Christ.

2. Les théologiens qui ont soutenu que la communion du prêtre fait partie de l'essence du sacrifice, n'ont pas manqué de souligner l'importance de la communion rituelle dans les sacrifices de l'Ancien Testament. De même, ils ont cherché à justifier leur thèse, en invoquant le témoignage de saint Paul qui, notamment dans *I Cor.*, x. 14-21, déclare aux chrétiens que manger de la chair offerte sur l'autel, c'est participer au sacrifice. Or, ainsi qu'on l'a montré plus haut. (cf. *supra*, pp. 60-64), si l'Apôtre déclare que communier à la victime offerte c'est participer au sacrifice, il ne dit pas que la communion soit le sacrifice lui-même. Sous l'Ancienne Loi, la communion rituelle servait de complément au sacrifice, mais elle ne le constituait pas.

Quelques auteurs modernes affirment que, chez les Sémites, le sacrifice consistait beaucoup moins dans l'immolation d'une victime que dans la nourriture qu'on offrait ensuite à la divinité, en brûlant devant sa face la victime immolée; ou que dans le fait de boire le sang de la divinité, en s'abreuvant du sang d'un *totem* immolé, afin de renouveler le sang de la tribu. Ils appellent ces sacrifices du nom de *sacrifice-nourriture* ou de *sacrifice-communion*. Que ces pratiques aient existé chez les Sémites et ailleurs, nous n'y contredisons pas. Cf. J.-M. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, ch. vii. Mais, de rabaisser le sacrifice lévitique à de telles conceptions, c'est une entreprise qu'aucun historien sérieux ne saurait tenter.

qu'il y ait sacrifice, et pour qu'il y ait sacrifice du corps du Christ. En effet, dans les sacrifices anciens, ce n'était pas seulement la chose détruite que l'on offrait à Dieu, mais encore ce qui résultait de la destruction, comme la fumée de l'encens ou des parfums. Si la chose détruite était la plus noble, c'était cette chose qui était principalement offerte. Si la chose détruite était la moins noble, c'était la chose la plus noble, bien que non détruite, qui était offerte principalement¹.

Mais la consécration, selon saint Thomas, n'opère pas la destruction de la substance du pain, et l'on ne peut considérer un acte comme sacrificatoire parce qu'il a pour effet d'amener le corps glorieux du Christ. D'autre part, l'explication donnée par Suarez paraît reposer sur une convention assez arbitraire.

Le cardinal de Lugo critique la théorie de Suarez et prétend que la consécration est sacrificatoire parce qu'elle met le Christ dans un réel état d'amoindrissement *in statu decliviori*². La consécration fait du corps du Christ une nourriture, et de son sang un breuvage. C'est équivalement une destruction. Présent sous les apparences du pain et du vin, ajoute le cardinal Franzelin, le corps du Christ, sans être détruit substantiellement, l'est assurément d'une certaine manière, en ce sens qu'il se trouve dans un tel état de prostration qu'il est de nouveau comme frappé à mort; l'exercice de la vie, du moins de la vie organique, est comme arrêté,

1. *De Eucharistia*, disp. LXXV, sect. v.

2. *De Eucharistia*, disp. XIX, sect. v, 67 : *Licet [corpus Christi] ipsa consecratione non destruatursubstantialiter, sed tamen destruitur humano modo, quatenus accipit statum declivorem, et talem, quo reddatur inutile ad usus humanos corporis humani, et aptum ad alios diversos usus per modum cibi; quare humano modo idem est ac si fieret verus panis, et aptaretur ac condiretur in cibum; quæ mutatio sufficiens est ad verum sacrificium; fieri enim comestibile illud, quod non erat comestibile, et ita fieri comestibile ut jam non sit utile ad alios usus nisi per modum cibi, major mutatio est quam alia quæ ex communi hominum mente sufficiebant ad verum sacrificium.*

suspendu : le corps et le sang du Christ, liés aux apparences du pain et du vin, sont abandonnés au bon ou au mauvais vouloir des créatures, tout comme une chose inanimée ¹.

Or, il est bien difficile de concilier cet état d'amoindrissement imposé au Sauveur avec l'impassibilité de son corps glorieux. Puis, à supposer que la conciliation soit possible, réduire le corps du Christ à l'état de nourriture afin de l'accommoder à l'usage de l'homme, n'est pas un sacrifice fait à Dieu.

Selon Vasquez, la consécration est sacrificatoire parce qu'il se fait que par elle le corps et le sang du Christ sont produits sous les apparences du pain et du vin, et qu'ainsi le sacrifice de la croix est représenté ².

Il faut reconnaître que la représentation d'un sacrifice ne saurait constituer un nouveau sacrifice. Si la messe n'est rien autre chose que l'image du sacrifice de la croix, elle peut être le mémorial de ce sacrifice, mais elle n'est pas un autre sacrifice. Sans doute, la messe est et doit être une représentation du sacrifice du Calvaire; elle n'est pas un sacrifice pour autant, pas plus que les sacrifices de l'Ancienne Loi n'étaient des sacrifices par cela seul qu'ils figuraient le sacrifice de la croix.

D'après la doctrine de l'Oratoire, la consécration est sacrificatoire non pas en tant qu'elle produit le corps et le sang du Christ sous les seules apparences du pain et du vin, mais en tant que, opérant cet acte unique, elle met le Christ devant Dieu et l'expose sur son autel dans un état extérieur

1. De *Eucharistia*, thes. XVI : *Primogenitus omnis creaturæ... dat se ipsum Ecclesiæ suæ per suos ministros sacerdotes constituendum corpore et sanguine suo in tali modo existendi sub speciebus panis ac vini, ut vere sit in statu cibi ac potus; ut [formaliter quatenus constituitur sub his speciebus] desinat omnis actus connaturalis vitæ corporeæ pendens a sensibus; ut nihil secundum corpus possit agere connaturaliter; ut corpus ejus ac sanguis, in quantum præsentia ejus alligatur speciebus, permittatur quodammodo arbitrio creaturarum non secus ac si esset res inanimata.*

2. In *III^{am} Parlem.* disp. CCXXII, VII-VIII.

d'humiliation et de mort qui rappelle la mort sanglante du Calvaire, afin que nous nous unissions à lui et que nous intercédions avec lui pour nous approprier les satisfactions et les mérites du Calvaire. Être mis devant Dieu et exposé sur son autel dans cet état et en vue d'une telle fin, c'est pour le Christ une nouvelle offrande qui suffit à constituer un nouveau sacrifice¹.

On a objecté à cette doctrine que la nouveauté d'offrande ne suffisait pas à constituer la nouveauté du sacrifice. Le sacrifice est essentiellement une offrande qui est faite dans une immolation et par cette immolation. A cette objection, les théologiens de l'Oratoire ont répondu en faisant la distinction suivante. Lorsque la victime est sacrifiée une fois seulement, il est nécessaire que le sacrifice consiste en une offrande qui se fasse en une immolation. Mais si, comme il arrive pour le Sauveur, la victime sacrifiée une première fois sur la croix est celle-là même qui est sacrifiée à nouveau, en vue d'amener les hommes à recueillir les fruits du sacrifice de la croix, il suffit, pour établir la nouveauté du sacrifice, d'une nouvelle offrande.

Lessius², dont l'opinion est aussi celle de Gonet³, de Billuart⁴ et de Bossuet, du moins dans ses *Méditations sur l'Évangile*⁵, enseigne que la consécration opère le sacrifice,

1. CH. DE CONDREN, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, 3^e partie, ch. I-II.

2. *In III^{am} Partem*, q. LXXXIII, a. 1, dub. 6, n. 32.

3. *Manuale*, t. VI, tract. IV, XII, § 2.

4. *De Eucharistia*, dissert. VIII, a. 2, dico 3^o.

5. *Méditations sur l'Évangile, La Cène, LVII^e Jour* : « Il dit : Ceci est mon corps : ce n'est plus du pain ; c'est ce qu'il a dit. Il a dit : Ceci est mon sang : ce n'est plus du vin dans le calice ; c'est ce que le Seigneur a proféré. C'est là son corps, c'est le sang ; ils sont séparés ; oui, séparés : le corps d'un côté, le sang de l'autre. La parole a été l'épée, le couteau tranchant qui a fait cette séparation mystique. En vertu de la parole, il n'y aurait là que le corps, et rien là que le sang ; si l'un se trouve avec l'autre, c'est à cause qu'ils sont inséparables depuis que Jésus est ressuscité ; car, depuis ce temps-là, il ne meurt plus. Mais, pour imprimer sur ce Jésus qui ne meurt plus le caractère de la mort qu'il a véritablement soufferte, la parole vient, qui met le corps d'un côté, le sang de l'autre, et

en ce sens que les paroles consécatoires sont bien de nature à immoler le Christ; car la consécration du pain est d'elle-même productive du corps seul, et la consécration du vin est d'elle-même productive du sang seul. Si le corps et le sang du Christ ne sont pas séparés en réalité, c'est que dans le Christ ressuscité, glorieux et impassible, la présentation du corps entraîne nécessairement la présentation du sang et réciproquement.

Cette opinion paraît exagérée; de même il semble excessif de dire que les paroles de la consécration sont comme un coup d'épée mortel qui causerait la mort du Christ, si par ailleurs cette mort ne se trouvait empêchée. La consécration est opérative de la transsubstantiation : c'est là son effet propre. Est-elle d'elle-même réellement séparative du corps et du sang du Christ? Non; car cette séparation ne peut avoir lieu dans un corps ressuscité, glorieux et impassible; et il répugne d'admettre que Dieu ait attaché à un rite une vertu causative en vue d'un effet irréalisable.

Beaucoup plus simple nous paraît être l'explication que propose le cardinal Billot, et dont nous avons déjà posé les principes, dans nos considérations générales sur le sacrifice. Puisque sur nos autels le Christ est offert sous des apparences d'emprunt, sous des apparences inanimées, celles du pain et du vin, il suffit, pour qu'il y ait sacrifice, que la victime soit offerte en étant mise, sous ses apparences d'emprunt, dans un certain état extérieur de mort, qui d'une part rappelle la mort sanglante du Sauveur, et qui d'autre part soit une invitation aux fidèles à s'immoler dans leur cœur, en témoignage d'adoration, d'action de grâces, d'impétration et de propitiation pour le péché. L'acte essentiel du sacrifice eucharistique consiste dans *la consécration, con-*

chacun sous des signes différents. Le voilà donc revêtu du caractère de sa mort, ce Jésus, autrefois notre victime par l'effusion de son sang, et, encore aujourd'hui, notre victime, d'une manière nouvelle, par la séparation mystique de ce sang d'avec ce corps. »

sidérée non pas en tant qu'elle change réellement et substantiellement le pain et le vin, au corps et au sang du Christ, mais en tant que, opérant ce double changement, elle met le Christ dans un certain état extérieur de séparation de son corps et de son sang, par suite dans un certain état extérieur de destruction ou de mort. Le fait d'être présenté en cet état est ce que le cardinal Billot appelle la destruction ou l'immolation mystique du Christ¹.

On saisit la différence qui existe entre cette explication et celle de Vasquez, avec laquelle on l'a parfois confondue. Vasquez voit l'essence du sacrifice eucharistique dans la seule représentation du sacrifice de la croix, qui résulte de ce fait que le corps et le sang du Christ sont présentés sous les apparences séparées du pain et du vin. Le cardinal Billot affirme avec raison que la représentation du sacrifice du Calvaire n'est pas constitutive du sacrifice eucharistique. Selon lui, la messe consiste essentiellement dans le fait que le corps et le sang du Christ sont présentés sous les apparences séparées du pain et du vin, autrement dit, dans le fait qui fonde la relation de représentation, et non dans cette relation elle-même.

Malgré sa grande ressemblance avec la doctrine de l'Oratoire, l'explication du cardinal Billot en diffère d'une façon notable. Selon la théologie oratorienne, le Christ s'offre sur nos autels dans un état d'humiliation et de mort. On ne se préoccupe pas de trouver dans cet état une immolation, —

1. *De sacrificio Missæ*, th. LIV : *Restat itaque ultima sententia, quam omnino veram existimamus, reponens formalem rationem sacrificiû absolute considerati, in mactatione mystica secundum se, id est, in sacramentali separatione sanguinis a corpore, non præcise quia et in quantum repræsentat oblationem crucis, ad sensum Vasquezii; multo minus, quia et in quantum foret ex sese occisiva Christi, nisi impediretur per aliam causam, ut dicit Lessius; sed quia et in quantum sistit Christum sub speciebus sacramenti in quodam externo habitu mortis et destructionis, ac per hoc nata est, non secus ac realis destructio victimæ in propria specie, vere et realiter subjectare symbolicam significationem quæ sacrificio propria est.*

laquelle du reste, affirme-t-on, n'est plus à faire, — mais seulement des marques sensibles qui rappellent le sacrifice du Calvaire, ou bien encore l'anéantissement qui convient au Christ intercesseur. Le cardinal Billot découvre, au contraire, dans cet état une immolation mystique, qui est celle dans laquelle le Christ s'offre de nouveau. Sur l'autel comme sur la croix, le sacrifice consiste donc, selon lui, dans une offrande qui se fait en une immolation, sanglante d'un côté, mystique seulement de l'autre ¹.

La communion, partie intégrante du sacrifice. — Les paroles de la consécration, prononcées par le prêtre sur le pain et le vin, opèrent le changement de la substance du pain au corps du Christ, de la substance du vin au sang du Christ, et par suite elles mettent le corps du Christ sous les

1. De la solution que l'on donne à ce difficile problème dépend la réponse que l'on fait à la question de savoir si le sacrifice de la messe est valide, quand une seule espèce a été consacrée.

Quelques théologiens récents, comme le cardinal GENNARI (cf. *Consultations*, 1^{re} partie : *Morale*, t. I, consult. LXXXII, pp. 475-485), qui admettent la thèse du cardinal Franzelin sur la nature du sacrifice eucharistique, affirment que la messe, célébrée sous une seule espèce, est probablement valide. Les paroles de la consécration prononcées ou sur le pain ou sur le vin, le Christ est présent tout entier : il est offert à Dieu son Père, et il est mis dans un état d'abaissement qui équivaut à l'immolation.

Cependant, l'opinion la plus commune est celle qui tient pour invalide le sacrifice accompli sous une seule espèce. En effet, pour que le sacrifice soit réalisé, il faut que le Christ soit mis dans un état extérieur de mort. Or, il n'est mis en un tel état que par la consécration séparée du pain et du vin. Si, par exemple, le pain seul est consacré, écrit saint LIGUORI, le corps du Christ est sans doute présent, autant que possible sans le sang; mais il n'y a pas le signe extérieur de l'effusion du sang, et par suite il n'y a pas de sacrifice. Cf. *Theol. mor.*, l. VI, n. 306.

Cette question ne se pose que dans le cas où un prêtre prononcerait les paroles de la consécration ou sur du pain qui ne serait pas du pain de froment, ou sur un liquide qui ne serait pas du vin, et cela par erreur. Car, autrement, à savoir si, sans qu'il y ait erreur de sa part, le prêtre prononçait les paroles de la consécration ou sur du pain qui ne serait pas du pain de froment, ou sur du vin qui ne serait pas du vin de la vigne, la question de l'invalidité se poserait alors du point de vue de l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Cf. *infra*, p. 331, note 2.

apparences du pain, le sang du Christ sous les apparences du vin ; ainsi, elles présentent le Christ dans un état extérieur de séparation de son corps et de son sang, dans un état extérieur de destruction et de mort. Dès lors, le Christ est offert en une immolation mystique : le sacrifice est fait.

Mais il n'est pas fait intégralement. Le Sauveur a voulu que le sacrifice eucharistique fût terminé, complété par la communion eucharistique. Cette volonté, il l'a manifestée clairement d'abord par le caractère même de son institution. En effet, si le Christ se rend présent, immolé sous les apparences du pain et du vin, ce ne peut être que parce qu'il veut être pris, dans cet état, en nourriture et en breuvage.

Il a encore exprimé sa volonté par un ordre exprès. Après avoir institué le sacrement dans lequel il venait de s'immoler mystiquement, il a donné à ses Apôtres ce commandement : « Mangez, buvez. » Sans constituer l'essence du sacrifice, la communion du prêtre sous les deux espèces en est donc le complément naturel, la partie intégrante ¹.

Si le Sauveur a voulu que le sacrifice eucharistique se terminât par la communion eucharistique, c'est parce que toute l'Eglise doit prendre part à ce sacrifice. Sur l'autel, en effet, le Christ n'est plus seul à s'offrir en une immolation mystique : tous les fidèles, considérés socialement autant qu'individuellement, se sacrifient avec lui en une immolation spirituelle, afin d'obtenir pour eux l'application des satisfactions et des mérites du sacrifice de la croix. Et cette participation, il faut qu'ils la manifestent extérieurement, officiellement, rituellement. Or, d'après la tradition de l'Ancien Testament

1. C'est un précepte de droit divin, confirmé par le décret *De Eucharistia* du concile de Trente, que le prêtre qui célèbre doit communier sous les deux espèces, afin d'achever le sacrifice. Cf. DENZ., 873.

L'Eglise prescrit *sub gravi præcepto* qu'à défaut du prêtre consécrateur, n'importe quel prêtre, même non à jeun, achève le sacrifice en communiant. Cf. Alph. de LIGOR., *Theol. mor.*, l. VI, n. 355.

et du Nouveau, la manière rituelle de marquer que l'on participe à un sacrifice, c'est de manger de la victime immolée. *Per hoc quod [quis] participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere*, écrit saint Thomas ¹. Ainsi, le sacrifice de la messe n'est complet que si l'Église participe à la victime immolée sur l'autel, tout au moins par la communion de son ministre. La conséquence logique de cette doctrine est évidente. Le prêtre, ministre du Christ, est également le ministre de l'Église. En lui et par lui l'Église, et tout particulièrement les fidèles qui assistent à la messe, offrent le saint sacrifice. Les assistants doivent donc, eux aussi, communier le plus souvent possible, en recevant la divine victime sous les apparences du pain ².

La raison profonde de toute cette économie est dans la relation qui existe entre les trois grands mystères de l'Incarnation, de la Rédemption et de l'Eucharistie. La nature humaine n'a pu être rachetée qu'en prenant contact avec la divinité dans l'unité de la personne du Verbe, et qu'en offrant dans cette divine personne un hommage d'obéissance et d'amour porté jusqu'à l'acceptation de la mort ignominieuse de la croix. Mais cette vivification collective doit s'achever par la vivification individuelle de chaque homme. Afin de permettre cet achèvement, le Christ s'immole à nouveau, se rendant présent dans un état extérieur de mort, sous des apparences de nourriture et de breuvage, pour que chaque homme, en particulier, vienne se sacrifier spirituellement avec lui et, s'incorporant en lui par la communion, reçoive de la plénitude de sa vie divine ³.

1. *Sum. theol.*, III, q. LXXXII, a. 4.

2. Le concile de Trente a émis le désir que les fidèles, chaque fois qu'ils assistent à la Messe, communient non seulement spirituellement mais sacramentellement, *non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiae perceptione*. Cf. DENZ., 944.

3. Cf. M.-S. GILLET, *Les harmonies de la Transsubstantiation : sacrement et sacrifice*, 2^e article, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 20 avril 1914, pp. 269-283.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique.

— 1^o Le sacrifice de la messe peut être considéré comme un sacrifice extérieur, indépendamment de son divin contenu. De ce seul point de vue, il apparaît comme un témoignage extérieur, comme un symbole de l'adoration que nous devons rendre à Dieu, par le sacrifice intérieur de nous-même. Le sacrifice intérieur consiste dans l'offrande de notre humilité, par l'immolation de notre orgueil; dans l'offrande de notre pauvreté, par l'immolation de notre attachement désordonné aux biens de ce monde; dans l'offrande de notre innocence, par l'immolation de notre sensualité; dans l'offrande d'une confiance bien affectueuse en Dieu, par l'immolation de tout ce qui serait en nous scepticisme, obstination ou légèreté d'esprit et de cœur; en un mot, dans l'offrande de nous-même par l'immolation des différentes formes que peut prendre notre égoïsme. Ici-bas, en effet, il n'y a pas de don de soi sans une immolation de soi. Et la grandeur ou la profondeur du don se mesure à l'étendue de l'immolation.

2^o Considéré dans son divin contenu, le sacrifice eucharistique apparaît comme un résumé des deux grands mystères de l'Incarnation et de la Rédemption. Il est, en effet, la représentation réelle ou la reproduction du sacrifice de la croix. De part et d'autre, c'est un Dieu-prêtre qui offre un Dieu-victime. Toute la différence est dans la manière d'offrir. Sur la croix, le Sauveur s'était offert en une immolation sanglante : sur l'autel, il s'offre en une immolation non sanglante, mystique, *in quodam habitu externo mortis*, son corps présent sous les apparences du pain, son sang présent sous les apparences du vin. Sur la croix, le Sauveur avait été seul à s'offrir; sur l'autel, il s'offre avec le ministère des prêtres.

3^o Si le Sauveur s'offre ainsi en une immolation mystique, c'est afin que l'Église tout entière se sacrifie avec lui. Sur la croix, le Sauveur s'était bien sacrifié, en représentant de l'humanité. Mais il fallait de plus que les hommes, socialement et individuellement, se sacrifient avec lui. Voilà pourquoi il vient sur l'autel, s'offrant et s'immolant à nouveau. Tous les hommes sont invités à se sacrifier avec lui, à s'offrir et à s'immoler intérieurement, spirituellement, avec lui.

4^o S'il faut que les fidèles, socialement et individuellement, se sacrifient avec leur Sauveur, c'est pour qu'ils puissent obtenir, en se sacrifiant ainsi, le pardon de leurs péchés et la vie de la grâce, par l'application des mérites et des satisfactions du sacrifice de la croix. Le sacrifice de la messe n'ajoute donc rien aux mérites et aux satisfactions de la croix : c'est le sacrifice par lequel nous nous approprions les mérites et les satisfactions de la croix. C'est, en ce sens, un sacrifice pour le péché, un sacrifice propitiatoire. Mais, comme il débute et comme il se termine, du moins quant au rite essentiel, par une action de grâces adressée à Dieu par Jésus-Christ, et, avec lui, en lui, par toute l'Église, on l'appelle avec

raison le sacrifice eucharistique. A vrai dire, c'est un sacrifice propitiatoire en forme eucharistique.

5° La manière rituelle de participer au sacrifice est la manducation de la chair de la victime. Aussi faut-il que le sacrifice eucharistique se termine par la communion, du moins la communion du prêtre. Le prêtre communie au nom de l'Eglise, et tout particulièrement au nom des fidèles qui assistent au saint sacrifice, ceux-ci doivent donc s'unir au prêtre et communier, eux aussi, à la divine victime, le plus souvent possible.

Choix d'auteurs à consulter. — SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. LXXXV, a. 1, 1, 4. — *Ibid.*, III, q. LXXXII, a. 4.

HADR. RELAND, *Antiquitates sacræ veterum Hebræorum*, 3^a pars, c. III, v; 1^a pars, c. VI.

CARD. BILLOT, *De sacrificio Missæ*, th. LIV.

A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes, Malachie*, pp. 711-714.

H. LESÊTRE, art. *Oblation*, dans *Dict. de la Bible*, t. IV, pp. 1725-1721.

— Art. *Sacrifice*, *ibid.*, t. V, pp. 1319-1337.

M.-S. GUILLET, *Les harmonies de la transsubstantiation : sacrement et sacrifice*, 2^e article, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 20 avril 1914, pp. 269-283.

ARTICLE II

Les effets du sacrifice eucharistique.

Les quatre effets du sacrifice eucharistique. — Comme tout sacrifice, le sacrifice de la messe est essentiellement *la-treutique*. Mais à ce caractère essentiel il s'en joint d'autres qui précisent le sacrifice de la messe et qui en font, dans l'économie de notre Rédemption, un sacrifice distinct.

On l'appelle, à proprement parler, le sacrifice *eucharistique*, c'est-à-dire le sacrifice d'action de grâces. En effet, de même que le sacrifice de l'agneau pascal était un sacrifice par lequel les Juifs remerciaient Dieu de ce qu'il avait délivré son peuple de la servitude d'Égypte avant de contracter avec lui l'alliance du Sinaï, de même le sacrifice de la dernière cène a été un sacrifice dans lequel le Sauveur a remercié Dieu son Père de ce qu'il acceptait le sacrifice de la

croix comme gage de la nouvelle alliance, autrement dit, de ce qu'il acceptait le sacrifice de la croix en expiation du péché des hommes. Aussi voyons-nous que le Sauveur commença par rendre grâces. Et après qu'il eut offert son sacrifice, il termina en rendant grâces à Dieu son Père. Or, le sacrifice de la messe, c'est la réitération pure et simple de la dernière cène, accomplie pour remercier Dieu d'avoir accepté le sacrifice de la croix en expiation du péché du genre humain. De même que le sacrifice de la dernière cène, il débute et il se termine, du moins quant au rite essentiel, c'est-à-dire le canon, par une action de grâces adressée à Dieu par Jésus-Christ et, par lui et en lui, par toute l'Église.

Eucharistique, le sacrifice de la messe est cependant *propitiatoire*. En effet, selon le langage de la sainte Écriture, une œuvre propitiatoire est celle qui apaise Dieu et qui l'incline à nous rendre ses faveurs¹. Or, le sacrifice de la messe est, comme celui de la dernière cène, le sacrifice offert pour les péchés des hommes; en termes plus rigoureux, c'est le sacrifice par lequel nous nous approprions les satisfactions et les mérites du sacrifice de la croix. Ainsi, il apaise Dieu et il l'incline à nous rendre ses faveurs : il est propitiatoire. Et même il est propitiatoire avant d'être eucharistique. Seulement, comme dans ce sacrifice l'action de grâces qualifie la propitiation à la manière de ces circonstances qui changent la substance de nos actes humains, c'est l'action de grâces qui détermine, en dernier lieu, le sacrifice de la messe et qui entraîne le nom.

Le sacrifice de la messe est donc propitiatoire. Les théologiens enseignent le plus souvent qu'il est *propitiatoire* et *impétratoire* : *propitiatoire* en tant qu'il apaise Dieu, c'est-à-

1. L'œuvre ainsi décrite est appelée indifféremment, dans les saints Livres, *propitiatoire* ou *expiatoire*. L'usage a donné à ces deux qualificatifs un sens différent; on réserve, ordinairement, l'expression d'œuvre expiatoire pour désigner le sacrifice de la croix, et celle d'œuvre propitiatoire pour désigner le sacrifice eucharistique. Cf. *supra*, p. 271, note 1.

dire en tant qu'il nous obtient de Dieu le pardon de nos péchés et la remise de nos peines éternelles et temporelles; *impératoire*, en tant qu'il incline Dieu à nous rendre ses faveurs, à savoir la grâce et les biens temporels, utiles à notre salut. Tout en gardant cette distinction, nous éviterons de la pousser trop loin; car il est bien évident d'une part que l'œuvre propitiatoire n'est pas seulement celle qui fait cesser en Dieu l'indignation, mais encore celle qui incline Dieu vers nous, et d'autre part que, dans l'état de péché où nous sommes, une œuvre ne peut être impératoire que parce qu'elle est propitiatoire¹.

Donc, le sacrifice de la messe poursuit quatre fins ou atteint quatre effets principaux : il est *latreutique*, *eucharistique*, *propitiatoire* et *impératoire*. Les deux effets d'adoration et d'action de grâces contribuent directement à glorifier Dieu; les deux effets de propitiation et d'impétration sont directement utiles aux fidèles vivants ou aux défunts².

1. Le cardinal BILLOT n'admet pas de distinction entre la propitiation et l'impétration du sacrifice de la messe. Cf. *De sacrificio Missæ*, th. LV. Par ailleurs, pour dire que le sacrifice de la messe apaise Dieu et l'incline à nous rendre ses faveurs, le concile de Trente se sert seulement de l'expression de *sacrifice propitiatoire*. Cf. Sess. XXII, cap. II et can. 3. (DENZ., 940, 950).

2. Le sacrifice de la messe ne peut être offert qu'à Dieu et seulement en vue de l'adorer, de le remercier, de l'apaiser et de l'incliner à nous rendre ses faveurs.

Cependant, la messe est souvent offerte en l'honneur des saints, c'est-à-dire pour honorer leur mémoire en général, ou celle de leurs actes en particulier, par exemple celle de leur martyre, et pour remercier Dieu des grâces qu'il leur a données.

Ainsi, nous disons dans la *secrète* de la messe des saints *Basilide, Cyrinus, Nabor et Nazaire* (du 12 juin) : *Pro sanctorum tuorum Basilidis, Cyrini, Naboris atque Nazarii sanguine venerando, hostias tibi, Domine, solemniter immolamus, tua mirabilia pertractantes : per quem talis est perfecta victoria.*

C'est, en effet, par ce sacrifice, dans lequel ils voyaient la représentation réelle et la commémoration du sacrifice de la croix, que les saints se sont sanctifiés. Nous ne pourrions mieux faire, pour les honorer, que d'offrir le sacrifice qui leur a valu tant de bienfaits.

Du reste, les saints n'ont été ce qu'ils sont que par Dieu. Tout ce qui a brillé en eux de sagesse et d'intrépidité, n'a été que l'expression de la puissance et de

Nous ferons d'abord l'*historique de cette doctrine*; nous verrons comment elle a été *niée par les protestants et définie*

l'intelligence de Dieu. Honorer les saints, c'est donc toujours honorer Dieu. Les saints n'apprécient pas autrement l'honneur que nous leur rendons. Et c'est surtout ce qui leur fait désirer que nous leur rendions cet honneur. Cf. BOSSUET, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe*, XL.

La messe est encore offerte pour implorer le patronage des saints, c'est-à-dire pour obtenir de Dieu, par Jésus-Christ, le Médiateur unique, qu'il inspire aux saints d'intercéder pour nous dans le ciel.

Ainsi, dans la cérémonie de l'oblation, nous adressons à Dieu cette prière : *Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus... in honorem sanctorum... ut illi pro nobis intercedere dignentur in cælis, quorum memoriam agimus in terris. Per eundem Christum Dominum nostrum.*

Il importe de remarquer que c'est par Jésus-Christ qu'on implore Dieu d'inspirer aux saints de prier pour nous. De leur côté, les saints n'adressent leurs prières à Dieu qu'en Jésus-Christ et que par Jésus-Christ. La doctrine de l'intercession des saints ne porte donc nulle atteinte à la doctrine du Christ Médiateur souverain d'intercession.

Mais pourquoi, dira-t-on, demander à Dieu, par Jésus-Christ, qu'il inspire aux saints d'intercéder pour nous en Jésus-Christ et par Jésus-Christ? Ce circuit n'est-il pas inutile? Pourquoi ne pas lui demander directement, par Jésus-Christ, tout ce dont nous avons besoin? La raison de ce procédé n'est pas différente de celle qui nous fait presser nos amis de prier pour nous. Elle est dans le dogme de la communion des saints, c'est-à-dire dans cette fraternité que Dieu a établie entre les fidèles qui sont sur la terre et les saints qui sont dans le ciel. Dieu ne désire rien tant que de voir cette fraternité s'exprimer par des actes, et il agréé tout particulièrement la prière que nous lui adressons, par Jésus-Christ, au saint sacrifice, pour qu'il inspire aux saints de prier pour nous par Jésus-Christ. Cf. BOSSUET, *op. cit.*, XXXIX.

De même, la messe est offerte pour remercier les saints de leur intercession, c'est-à-dire pour remercier Dieu, par Jésus-Christ, Médiateur unique d'action de grâces aussi bien que de prière, d'avoir inspiré aux saints de prier pour nous. Dans cette action de grâces, qu'ils ont provoquée par leur intercession, les saints voient une reconnaissance qu'ils agréent.

Enfin, il arrive que nous offrons le saint sacrifice par le ministère des anges et des saints, comme, par exemple, dans cette secrète de la messe de la *Commémoration de saint Paul* (du 30 juin) : *Apostoli tui Pauli precibus, Domine, plebis tue dona sanctifica, ut quæ tibi tuo grata sunt instituto, gratiora fiant patrocinio supplicantis.* Par un tel procédé, nous n'entendons pas certes adjoindre un médiateur à Notre-Seigneur, comme si sa médiation était insuffisante. Mais, puisque le Sauveur veut que nous soyons médiateurs avec lui, c'est à nous, dans le sentiment que nous avons de notre insuffisance, que nous adjoignons ce médiateur, afin que notre sacrifice soit plus agréable à Dieu. Cf. BOSSUET, *op. cit.*, XXXIX.

par le concile de Trente. Nous étudierons ensuite la nature de l'efficacité du sacrifice eucharistique et l'extension de cette efficacité.

Historique de cette doctrine. — La foi de l'Eglise aux effets du sacrifice de la messe est aussi ancienne que la foi de l'Eglise au sacrifice eucharistique lui-même.

D'après les termes mêmes de l'institution, le sang du Christ est répandu pour la rémission des péchés¹. Ainsi, le sacrifice eucharistique a pour effet de remettre les péchés.

Saint Justin nous apprend que dans la célébration de l'eucharistie on rend grâces à Dieu de ce qu'il a créé le monde et de ce qu'il nous a délivrés de la servitude du démon par la mort de son Fils². Le sacrifice de la messe a donc pour effet de remercier Dieu tout particulièrement d'avoir sauvé les hommes par Jésus-Christ.

De son côté, Tertullien rapporte que, de son temps, la veuve, à l'anniversaire de la mort de son mari, doit présenter le pain et le vin au nom de son mari défunt, afin que le sacrifice de la communauté chrétienne soit offert spécialement pour lui, c'est-à-dire pour le repos de son âme³.

Il résulte de ces documents que, dès le II^e siècle et surtout à partir du III^e siècle, la cérémonie eucharistique était considérée comme un sacrifice d'action de grâces et comme un sacrifice de propitiation.

Cette foi se développa et se précisa dans les siècles suivants. Saint Cyrille de Jérusalem, dans son explication du texte de l'anaphore hiérosolymitaine, donne un enseignement très complet sur les effets du sacrifice eucharistique. Tout d'abord, dit-il, l'Eglise rend grâces à Dieu de ce qu'il a permis la rédemption et la sanctification des hommes. Après l'action

1. Cf. MATTH., XXVI, 28.

2. *Dial.*, XLI.

3. *De monogamia*, x. Cf. *Leçons de Théol. dogm.*, t. II, 4^e partie, p. 389, note 2.

de grâces, vient l'adoration; les fidèles unis aux prêtres, et avec eux les anges et toutes les créatures, chantent le *trisa-gion* : Saint, Saint, Saint le Dieu des armées. Puis, c'est l'épiclese, c'est-à-dire l'invocation à Dieu pour qu'il envoie son Esprit sur les oblats. Et alors, poursuit saint Cyrille, « quand le sacrifice spirituel est parfait, et que le culte non sanglant qu'on rend à Dieu par le moyen de l'hostie d'expiation est achevé, nous le prions pour la paix universelle de l'Église, pour la tranquillité de tout le monde, pour les empereurs et pour leurs armées, pour nos proches, pour les malades, pour les affligés et pour tous ceux qui ont besoin de secours. Non seulement nous nous préoccupons des vivants, mais aussi des morts. Nous faisons mémoire des patriarches, des prophètes, des apôtres, des martyrs et nous supplions Dieu de recevoir favorablement nos oraisons par le mérite de leurs prières. Nous prions pour les saints Pères et pour tous les évêques qui sont morts; enfin, pour tous ceux qui étaient avec nous et de notre communion quand ils sont sortis de ce monde, croyant que leurs âmes reçoivent un très grand soulagement des prières qu'on offre pour eux dans ce saint et redoutable sacrifice qui est offert sur l'autel¹ ». En somme, selon saint Cyrille, le sacrifice de la messe a pour effets de rendre grâces à Dieu et de l'adorer, d'une part; et de l'autre, c'est un sacrifice où l'on prie, en union avec la victime offerte, pour les vivants et pour les morts. Entre ces deux temps, a lieu l'offrande de la divine victime. N'est-ce pas là tout l'enseignement des quatre effets du sacrifice eucharistique?

Si de l'Église de Jérusalem nous repassons à l'Église d'Afrique, nous trouvons en faveur de cette même doctrine le témoignage de saint Augustin. Au livre neuvième des *Confessions*, il cite les dernières paroles de sa mère, sainte Monique : « Laissez là ma dépouille mortelle : je vous demande seulement de vous souvenir de moi, à l'autel du

1. Catech. XXIII (mystag. v), v; P. G., XXXIII, 1124.

Seigneur¹. » Ailleurs, saint Augustin rappelle le trait de Judas Machabée qui, selon l'enseignement de la Synagogue, fit offrir des sacrifices pour les péchés des soldats morts; il déclare que quand bien même cette pratique ne serait mentionnée nulle part dans l'Écriture, elle serait justifiée par l'autorité de l'Église universelle, selon laquelle, parmi les prières que le prêtre adresse à Dieu, au sacrifice de l'autel, doit se trouver la recommandation des morts².

On se souvient de la manière dont saint Grégoire le Grand, résumant et précisant toute la doctrine de la Tradition, a exposé la doctrine des effets de propitiation et d'impétration du sacrifice de la messe³. Le sacrifice eucharistique, enseigne-t-il, obtient aux vivants et aux morts la rémission de leurs péchés. La preuve en est dans deux faits qu'il raconte. — Ce sacrifice procure aux vivants les autres grâces spirituelles ou même temporelles dont ils ont besoin. Et, à l'appui de cette affirmation, saint Grégoire cite encore quelques traits⁴.

Nous avons déjà eu l'occasion de constater que presque

1. *Conf.*, l. IX, c. xi; *P. L.*, XXXII, 775.

2. *De cura pro mortuis gerenda*, 3; *P. L.*, XL, 593.

3. Cf. *supra*, pp. 289-290.

4. Dès les premiers temps de l'Église, on a de plus offert le sacrifice eucharistique pour honorer les saints. Le jour anniversaire de la mort des martyrs, les fidèles se rendent près de leurs tombeaux et célèbrent les saints mystères en leur mémoire. Cet usage existe au II^e siècle, il est général au III^e et au IV^e siècle. Vers l'année 390, le manichéen Fauste de Milève attaqua le culte rendu aux martyrs par les chrétiens et il le traita d'idolâtrie. Ils vont, dit-il, près du tombeau de ceux des leurs qui sont morts pour la foi, et ils les honorent comme s'ils étaient des dieux. Ils vont ensuite dans une chambre voisine prendre ensemble un repas funéraire, de même façon que les païens qui se réunissent pour faire un repas sacré près des tombeaux de leurs parents qui sont morts, et ne manquent jamais d'offrir de la nourriture aux ombres de leurs défunts. Saint Augustin réfuta Fauste. L'eucharistie, enseigne-t-il, n'est pas offerte aux martyrs, mais à Dieu, pour le remercier des grâces accordées aux martyrs. Puis, cette réunion des chrétiens a aussi pour but d'exciter les fidèles à mériter le bonheur des martyrs, en imitant leur courage. Quant à l'usage des repas funéraires, saint Augustin voudrait qu'on le supprimât. Cf. *Contra Faustum*, l. XX, c. xxi. Cette coutume disparut, en effet, peu à peu. Et, en même temps, s'introduisit l'usage de célébrer l'eucharistie pour fêter les saints non martyrs.

tous les efforts des théologiens du moyen âge avaient porté sur l'eucharistie-sacrement. En ce qui concerne la doctrine des effets du sacrifice eucharistique, ils n'ont guère fait que reproduire la doctrine des Pères. Et pourtant il restait un certain nombre de questions à traiter : d'abord celle de la relation entre les effets du sacrifice de la messe et les effets du sacrifice de la croix ; puis celle de l'efficacité du sacrifice eucharistique, considérée au double point de vue de sa nature et de son extension.

La première de ces deux questions fut résolue par les Pères du concile de Trente, à l'occasion des erreurs protestantes ; la seconde, difficile et complexe, n'a été le plus souvent étudiée qu'indirectement et d'une manière assez superficielle.

L'opposition des réformateurs du XVI^e siècle. — Le sacrifice de la croix, enseignèrent les protestants, possède une valeur infinie et pleinement suffisante. Il n'a donc pas besoin d'être complété par le sacrifice eucharistique. Affirmer l'existence d'un tel sacrifice, ce serait déclarer imparfait le sacrifice de la croix : ce serait un blasphème. Que l'on dise, tout au plus, que la messe est un sacrifice de louanges, d'action de grâces, une simple commémoration du sacrifice de la croix, ou bien encore une cérémonie destinée à produire sur l'autel le corps et le sang du Seigneur, pour qu'il puisse être reçu des fidèles par la communion. Mais qu'on n'aille pas présenter ce rite comme un sacrifice propitiatoire pour les vivants et pour les morts, comme un sacrifice offert en rémission des péchés et des peines, pour l'obtention des faveurs spirituelles ou temporelles. Puis, que signifie cet usage, qui s'est introduit, de dire la messe en l'honneur des saints, et, ce qui est pis encore, de dire la messe pour obtenir l'intercession des saints ? Recourir à la médiation des saints, n'est-ce pas porter atteinte à la médiation unique et universelle du Christ ?

Ainsi, les protestants méconnaissaient ou, plus exactement,

paraissaient méconnaître toute l'économie du sacrifice eucharistique. Par ce sacrifice, en effet, nous n'entendons pas ajouter au sacrifice du Christ de nouvelles satisfactions ou de nouveaux mérites, comme si nous jugions que ce sacrifice ait été insuffisant; nous voulons seulement nous approprier les satisfactions et les mérites du sacrifice de la croix. Le sacrifice de la messe est un sacrifice d'application des satisfactions et des mérites du grand sacrifice du Calvaire. Il est tout cela; mais il n'est que cela. Et, dès lors, on ne voit pas pourquoi cette application ne pourrait pas être exercée en faveur des fidèles vivants aussi bien qu'en faveur des défunts? De même, pourquoi la messe ne pourrait-elle pas être offerte à Dieu pour honorer les saints, c'est-à-dire pour honorer leur mémoire et pour remercier Dieu des grâces qu'il leur a accordées? Pourquoi ne pourrions-nous pas offrir le sacrifice de la messe à Dieu pour lui demander, par Notre-Seigneur, qu'il inspire aux saints de prier pour nous? Les protestants nous attribueraient-ils cette erreur grossière de croire que nous offrons la messe, non pas à Dieu, mais aux saints, ou bien encore que lorsque nous recourons à la médiation des saints, nous abandonnons la médiation du Christ, le Médiateur unique et universel de toute intercession?

Au fait, les protestants, — du moins, ceux du xvi^e siècle, — n'ignoraient pas cette théologie. Mais, comme elle contredisait leur principe fondamental de la foi qui justifie sans les œuvres, ils s'appliquèrent à disqualifier l'œuvre que toute la Tradition avait présentée comme le moyen par excellence de toute justification.

La définition du concile de Trente. — Les affirmations protestantes furent toutes condamnées par le concile de Trente.

L'efficacité propitiatoire du sacrifice de la messe, déclarent les Pères, n'est qu'une efficacité d'application. Par ce sacrifice, en effet, ce que nous nous proposons c'est de nous approprier les fruits du sacrifice de la croix. Aussi n'est-il

porté aucune atteinte à l'efficacité infinie du sacrifice du Calvaire¹. Anathème celui qui prétend le contraire².

Par suite, ajoutent les Pères, ce sacrifice peut être offert à Dieu pour les fidèles vivants, pour leurs péchés, leurs peines, leurs satisfactions et leurs autres nécessités, ainsi que pour les défunts qui sont morts dans le Christ, mais qui n'ont pas encore pleinement expié leurs peines temporelles dans le purgatoire³. Anathème celui qui nie cette doctrine⁴.

C'est aussi un pieux usage que celui qui consiste à célébrer la Messe en l'honneur des saints, ou pour obtenir leur intercession⁵. Anathème celui qui rejette cette pratique⁶.

L'efficacité du sacrifice eucharistique. — Les sacrements produisent la grâce par la vertu que leur communique la cause principale qui les met en mouvement, c'est-à-dire Dieu. Ils possèdent donc en eux-mêmes, bien que non par eux-

1. DENZ., 940 : *Cujus quidem oblationis cruenta, inquam, fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur; tantum abest ut illi per hanc quovis modo derogetur.*

2. Ibid., 951 : *Si quis dixerit blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto per Missæ sacrificium, aut illi per hoc derogari : A. S.*

3. Ibid., 940 : *Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis rite juxta Apostolorum traditionem offertur.*

4. Ibid., 950 : *Si quis dixerit Missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere : A. S.*

5. Ibid., 941 : *Et quamvis in honorem et memoriam Sanctorum nonnullas interdum Missas Ecclesia celebrare consueverit, non tamen illis sacrificium offerri docet, sed Deo soli, qui illos coronavit; unde nec sacerdos dicere solet : Offero tibi sacrificium Petre, vel Paule, sed Deo, de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in calis, quorum memoriam facimus in terris.*

6. Ibid., 952 : *Si quis dixerit imposturam esse, Missas celebrare in honorem Sanctorum, et pro illorum intercessione apud Deum obtinenda, sicut Ecclesia intendit : A. S.*

mêmes, le pouvoir de produire la grâce, et cela, transitoirement, c'est-à-dire pendant le temps que Dieu, par son ministre et dans son ministre, s'en sert pour produire la grâce. Ce sont des causes efficientes instrumentales de grâce. Est-ce de cette manière que le sacrifice de la messe produit ses effets?

Les sacrements s'adressent directement à l'homme pour produire ou pour développer en lui la grâce. Aussi, peuvent-ils être et sont-ils des causes efficientes de grâce. Au contraire, le sacrifice eucharistique s'adresse directement à Dieu pour l'adorer, pour le remercier, pour l'apaiser et pour l'incliner à nous rendre ses faveurs. Il ne peut donc agir à la manière d'une cause efficiente, mais seulement à la manière d'une prière, c'est-à-dire de cet acte par lequel nous élevons notre esprit et notre cœur vers Dieu pour lui rendre nos devoirs et lui demander ce dont nous avons besoin¹.

De plus, les sacrements sont des causes efficientes instrumentales *ex opere operato*, c'est-à-dire qu'ils produisent leurs effets chez ceux qui n'y mettent pas d'obstacles par le seul fait que se trouve réalisé le rite qui les constituent, donc indépendamment des bonnes ou des mauvaises dispositions du ministre. Or, le sacrifice eucharistique possède-t-il son efficacité propre par cela seul qu'il est accompli selon la loi de son institution, ou bien à raison de la dévotion du ministre qui l'offre, autrement dit est-il efficace *ex opere operato* ou bien *ex opere operantis*?

Le sacrifice de la messe est toujours efficace *ex opere operato*. En effet, le ministre principal de ce sacrifice est le

1. De là vient que, d'après le langage de la sainte Écriture, — qui a passé dans notre liturgie, — on dit toujours des sacrifices qu'on les porte jusqu'à Dieu, qu'on les élève jusqu'au ciel, qu'on les fait parvenir jusqu'à son trône, pour qu'il les reçoive. De là aussi, ce Rituel des anciens sacrifices, — qui s'est maintenu dans le rite du sacrifice eucharistique, — d'après lequel on élevait la victime immolée comme pour l'envoyer à Dieu et le prier, par cette action, de la recevoir. Cf. BOSSUET, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe*, XXXVIII.

Christ : le sacrifice de la messe ne peut donc manquer d'être une œuvre excellente, quelque perversi que puisse être, par ailleurs, le prêtre que le Sauveur emploie comme ministre. *Quamvis opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum*, dit le pape Innocent III ¹. Aussi, le concile de Trente a défini que le sacrifice de la messe est une œuvre dont la valeur ne peut être atteinte par l'indignité du ministre qui l'offre ².

Toutefois, ainsi que nous l'avons dit précédemment ³, le sacrifice de la messe est encore le sacrifice dans lequel l'Église entière s'offre avec son Sauveur, par le ministère du prêtre. Le prêtre se trouve être tout ensemble le ministre du Christ et le ministre de l'Église. Cette œuvre que l'Église accomplit par son ministre n'est pas efficace *ex opere operato* mais *ex opere operantis Ecclesiæ*, c'est-à-dire à raison de la sainteté de l'Église. Elle peut faire totalement défaut, par exemple si le prêtre qui célèbre a été excommunié par l'Église, autrement dit s'il est un prêtre que l'Église a déclaré ne plus vouloir employer comme ministre.

Efficace *ad modum orationis*, et cela *ex opere operato* et *ex opere operantis Ecclesiæ*, le saint sacrifice de la messe produit ses effets de propitiation et d'impétration au même titre que le sacrement, c'est-à-dire *infailliblement*, là où il n'y a pas d'obstacle. Ainsi, il remet infailliblement leurs peines temporelles aux âmes du Purgatoire; aux fidèles vivants, bien disposés, il procure infailliblement des grâces de contrition; s'ils sont en état de grâce, il leur obtient la remise des peines temporelles; il tient lieu des satisfactions qu'exigent d'eux la justice de Dieu; il leur procure d'autres avantages spirituels ou temporels, nécessaires ou utiles à leur salut.

1. Cf. *De sacro altaris mysterio*, l. III, c. v; P. L., CCXVII, 844.

2. DENZ., 939 : *Et hæc quidem illa munda oblatio est, quæ nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest.*

3. Cf. *supra*, pp. 306-307.

L'extension de cette efficacité. — Après avoir étudié l'efficacité du sacrifice eucharistique en elle-même, il importe d'en préciser l'extension, et d'abord l'*extension subjective*, autrement dit, il faut premièrement déterminer quels sont ceux qui reçoivent de cette efficacité.

Le sacrifice de la messe, qui est la vive représentation du sacrifice de la croix, est l'acte par excellence par lequel nous adorons Dieu : le sacrifice de la messe est donc *latreutique*.

De plus, c'est l'acte par lequel nous remercions Dieu d'avoir sauvé tous les hommes par Jésus-Christ, et de nous appliquer les dons du salut, à chacun en particulier, par notre incorporation en Jésus-Christ : le sacrifice de la messe est donc *eucharistique*.

Enfin la messe est *propitiatoire* et *impétratoire* pour tous les *fidèles vivants*, c'est-à-dire pour tous les vivants qui, par la réception du baptême, sont devenus les membres du corps de l'Église. Est-elle aussi propitiatoire et impétratoire pour les vivants qui sont en dehors du corps de l'Église ? S'il s'agit de l'*application directe* de la messe, considérée tout ensemble comme l'*opus operatum Christi* et comme l'*opus operantis Ecclesiæ*, assurément non. En effet, le sacrifice eucharistique est le bien propre de l'Église. Il ne saurait être permis de l'offrir *directement* au profit de ceux qui sont notoirement hors de l'Église. Cependant, comme la messe est offerte pour l'Église, c'est-à-dire pour sa prospérité, pour son extension, ceux qui sont hors de l'Église et qui sont animés de bonnes intentions, reçoivent *indirectement*, du fait du saint sacrifice, des grâces actuelles de conversion ¹.

1. Dans la pratique, l'Église est moins stricte. C'est ainsi que :

a) S'il s'agit des infidèles vivants, l'Église permet de dire la messe pour eux, c'est-à-dire pour leur conversion.

b) Quant aux excommuniés *vitandi*, on ne peut leur appliquer *spécialement* le sacrifice de la messe, ni pendant leur vie, à moins que la messe ne soit demandée pour leur conversion (cf. *Cod. J. C. can. 2262*), ni après leur mort. Mais l'Église permet de dire la messe privée, à condition qu'il n'y ait pas péril de scandale, pour les excommuniés seulement *tolerati*.

c) L'ancien droit ne permettait pas de dire la messe *ratione stipendii* pour

Elle est aussi propitiatoire pour les défunts qui expient leurs peines dans le purgatoire. Et ici il semble qu'il ne faut plus faire de distinction entre ceux qui sont morts en appartenant au corps et à l'âme de l'Église, et ceux qui sont morts en appartenant seulement à l'âme de l'Église. Il s'agit de tous ceux qui sont morts en état de grâce et qui constituent l'Église souffrante.

Si tels sont ceux qui reçoivent de l'efficacité du sacrifice de la messe, quels biens reçoivent-ils? En termes techniques, quelle est l'*extension objective* de l'efficacité du sacrifice eucharistique?

Le concile de Trente, avons-nous dit, déclare que le sacrifice de la messe peut être offert pour les *vivants*, à savoir pour leurs *péchés*, leurs *peines*, leurs *satisfactions* et leurs *autres nécessités*.

S'il s'agit des vivants, le saint sacrifice peut être offert pour leurs *péchés*, c'est-à-dire qu'il leur obtiendra des grâces actuelles qui les pousseront à la contrition de leurs fautes. Ensuite, il peut être offert pour leurs *peines*. Il s'agit ici de la peine temporelle due au péché pardonné, qu'il faut expier en ce monde ou au purgatoire. Il peut être offert également pour les *satisfactions* des vivants, c'est-à-dire pour ces œuvres de pénitence que les fidèles accomplissent ici-bas en vue de la rémission de leurs peines temporelles. Le sacrifice de la messe remet ces satisfactions, en ce sens qu'il peut en tenir lieu. La messe peut encore être offerte pour les *autres*

les hérétiques ou pour les schismatiques *défunts*. Un décret du Saint-Office de l'année 1837 avait interdit de dire la messe *ratione stipendii* pour un schismatique grec, à moins qu'il ne fût évident qu'il demandait cette messe en vue de sa conversion. Ce décret était appliqué dans le même sens aux hérétiques, par exemple aux protestants. Le nouveau droit est plus large. Les hérétiques et les schismatiques étant excommuniés, ils sont maintenant traités seulement comme tels. Cf. *Cod. J. C.*, can. 809, 2262.

d) Un prêtre peut toujours offrir *secondairement* la messe pour tel sujet de son choix, ce sujet fût-il excommunié *vitandus*, hérétique ou schismatique.

Cf. C. GENNARI, *Consultations*, 1^{re} partie : *Morale*, t. II, consult. CXXXIII, pp. 421-422.

nécessités des fidèles, c'est-à-dire pour l'obtention de tel ou tel avantage spirituel, ou seulement temporel, mais à condition qu'il soit dans l'ordre du salut.

Le concile de Trente ajoute que le sacrifice de la messe peut être offert pour les vivants et aussi pour *les morts*, c'est-à-dire pour la rémission de la peine temporelle due au péché pardonné, et que les âmes des défunts expient en purgatoire. Ainsi, la messe offerte pour ces âmes peut ou bien les délivrer du purgatoire, ou bien hâter leur délivrance.

Il reste une dernière question à résoudre. Tous ces avantages que la messe obtient aux vivants ou aux morts, dans quelle mesure les leur procure-t-elle? Autrement dit, quelle est *l'extension quantitative* de l'efficacité sacrificielle?

Le sacrifice eucharistique, si on le considère aussi bien du côté de la victime qui est offerte que du côté du prêtre principal qui offre, a une valeur infinie de propitiation et d'impétration. D'autre part, les satisfactions et les mérites du sacrifice de la croix, pour l'application desquels la messe est offerte, sont infinies. Donc, le mystère de l'autel, à le considérer en lui-même, a une valeur infinie.

Si la messe, en elle-même, a une valeur infinie, on ne voit pas pourquoi Dieu, par une loi, réduirait cette efficacité. Donc l'efficacité de la messe ne peut être limitée, si ce n'est à raison soit des dispositions ou de la dévotion de ceux pour qui elle est offerte, soit de la manière selon laquelle elle est appliquée par le prêtre qui l'offre. A parité de dispositions ou de dévotion du côté de ceux qui reçoivent, la mesure des biens reçus est plus grande selon la manière d'application du prêtre qui offre ; à parité d'application du côté du prêtre, la mesure des biens reçus est plus grande selon les dispositions ou la dévotion de ceux qui reçoivent. S'il s'agit des défunts pour qui, ainsi que nous allons l'expliquer, le ministre offre *spécialement* le saint sacrifice, la capacité de recevoir s'estimera à raison de la

charité dans laquelle ils sont maintenant, et à raison de la dévotion qui les a portés, durant leur existence ici-bas, à s'assurer des messes après leur mort. Pour les vivants, l'évaluation de cette capacité de recevoir sera naturellement plus facile. On considérera leur participation extérieure au saint sacrifice, c'est-à-dire le fait de procurer la messe par le don d'un honoraire, l'assistance à la messe, et leur participation intérieure, c'est-à-dire leurs dispositions intérieures de foi, de charité et de pénitence.

Mais le sacrifice de la messe offert pour plusieurs personnes leur procure-t-il à chacune autant d'avantages qu'il était offert pour une seule?

Il y a une application qui se trouve comprise dans le saint sacrifice lui-même. Elle ne suppose donc pas, de la part du ministre, un acte spécial : elle est réalisée par le fait que le prêtre a l'intention de célébrer le saint sacrifice selon le rite de son institution. Cette application est double : d'abord pour toute l'Église souffrante et militante, puis pour le prêtre qui célèbre. À la première application répond ce qu'on appelle communément le *fruit général* : à la seconde, ce qu'on appelle le *fruit très spécial*. De ces deux fruits il ne saurait être question ; car, si l'application est comprise dans le sacrifice lui-même, elle est nécessairement toujours la même.

La question est ainsi restreinte à cette application *spéciale* qui dépend de la libre volonté du prêtre, et à laquelle correspond le *fruit spécial*. Or, la messe offerte pour plusieurs personnes leur procurerait à chacune autant d'avantages que si elle était offerte pour une seule, si, dans l'un et l'autre cas, elle pouvait être également appliquée. Mais cela n'est pas possible, car une application qui dépend tout entière de la seule volonté libre du prêtre suivra nécessairement cette loi de nos actes humains, d'après laquelle lorsqu'un acte a plusieurs objets simultanés, il les saisit chacun d'autant moins qu'ils sont plus nombreux. Ainsi, lorsque le ministre offre la messe en l'appliquant *spécialement* à plusieurs sujets, cha-

cun recevra moins que si la messe était offerte spécialement pour lui seul¹.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1^o Pendant que les bourreaux s'acharnent à le détruire, le Sauveur s'immole non seulement en ce sens qu'il accepte les tourments qu'on lui inflige, mais en ce sens que, par un acte libre de sa volonté divino-humaine, il dépose lui-même la vie qu'il a reçue le jour de l'Incarnation, et qu'il remet son âme entre les mains de son Père. Sur la croix, le Sauveur s'immole donc, et dans cette immolation il donne sa vie, il s'offre à Dieu son Père, en témoignage d'adoration, d'action de grâces, pour expier les péchés des hommes, c'est-à-dire pour satisfaire pour leurs péchés et pour leur mériter la grâce.

Au ciel, le Christ glorieux ne s'immole plus, il ne se donne plus ou ne s'offre plus. Mais il intercède pour nous, en ce sens qu'il demande qu'application nous soit faite des satisfactions et des mérites du sacrifice de la croix.

Dieu accepte. Mais tout cela ne suffit pas. Dieu qui a créé l'homme sans lui ne veut pas le justifier sans lui. Il faudra donc qu'à l'intercession du Christ se joigne l'intercession libre de l'homme. Cette interces-

1. Cf. L. BILLÔT, *De Eucharistia*, th. LVI. La thèse contraire est soutenue par plusieurs auteurs, et en particulier par saint Liguori, qui prétend que la messe offerte *spécialement* pour plusieurs personnes peut leur procurer à chacune autant d'avantages que si elle était offerte pour une seule. Cf. *Theol. moral.*, *De Eucharistia*, n. 312. L'Église n'est pas intervenue et n'interviendra sans doute jamais pour dirimer cette controverse. Cependant, le pape Alexandre VII a condamné la proposition d'après laquelle « ce ne serait pas aller contre la justice que de recevoir un honoraire pour plusieurs messes et d'en dire une seule ». Cf. DENZ., 1110.

Il s'ensuit qu'un prêtre qui a accepté un honoraire pour offrir le saint sacrifice en l'appliquant *spécialement* à une personne, doit strictement se conformer à la teneur de son engagement. Rien ne s'oppose toutefois à ce que le prêtre, selon le libre choix de sa volonté, ne joigne, à l'*application spéciale*, une ou plusieurs autres *applications secondaires*, qu'il ne joigne, comme l'on dit, à l'*intention spéciale* une ou plusieurs *intentions secondaires*. Toutefois, en procédant ainsi, il offre la messe non pas comme personne publique, c'est-à-dire au nom de l'Église, mais comme personne privée ou en son nom personnel. Ces applications secondaires valent donc non pas *ex opere operantis Ecclesiae*, mais *ex opere operantis sacerdotis*. Cf. C. GENNARI, *Consultations*, 1^{re} partie : *Morale*, t. II, consult. CXXXIII, pp. 423-424. Ajoutons qu'elles sont d'autant plus fructueuses que les dispositions du prêtre qui les forme sont meilleures. Cf. THOM. AQ., *Sum. theol.*, III, q. LXXXII, a. 6.

sion devra se faire dans le sacrifice de l'homme joint au sacrifice du Christ.

Voilà pourquoi le Sauveur se rend présent sur nos autels, s'offrant à nouveau en une immolation non sanglante, mystique : c'est afin que son Église, s'offrant et s'immolant avec lui, et, dans ce sacrifice et par ce sacrifice, intercédant avec lui, s'approprie les dons du salut.

Mais, pour cet office, l'Église députe ses prêtres. Ils agiront en son nom. de telle sorte cependant qu'elle agira en eux et par eux. C'est en eux et par eux qu'elle s'offrira et qu'elle s'immolera avec son Sauveur ; c'est en eux et par eux qu'elle intercédera auprès de Dieu, avec son Sauveur. Le prêtre, à l'autel, exerce donc le ministère de l'Église, en même temps que le ministère du souverain Prêtre, Jésus-Christ.

2^e Aussi, par le fait seul que le prêtre offre le saint sacrifice selon le rite de son institution, l'Église tout entière reçoit de l'efficacité propitiatoire de ce sacrifice. L'application de cette valeur est comprise dans le rite lui-même ; elle est donc la même pour tous les fidèles ; chacun des membres de l'Église en reçoit à proportion de sa dévotion ou de ses dispositions. C'est ce qu'on appelle le *fruit général* de la messe. Le prêtre qui célèbre reçoit, de son côté, de la valeur propitiatoire du saint sacrifice à proportion de ses dispositions. C'est le *fruit très spécial* de la messe. Mais l'Église intercède encore elle-même, par le ministère de son prêtre, pour celui ou pour ceux qu'il désigne spécialement au saint sacrifice. Celui-là ou ceux-là obtiennent, de ce fait, le *fruit spécial*. En dehors de cette intercession, que le prêtre exerce comme ministre de l'Église, comme personne publique, il reste l'intercession privée, que le prêtre peut exercer en son nom. Ce sont les *intentions secondaires* du célébrant.

3^e La messe, considérée en elle-même, a une valeur infinie. Son efficacité ne peut être limitée, si ce n'est à raison soit des dispositions ou de la dévotion de ceux pour qui elle est offerte, soit de la manière selon laquelle elle est appliquée par le prêtre qui l'offre. Ainsi l'efficacité de la chaleur du soleil varie seulement soit selon la conductibilité des corps sur lesquels elle tombe, soit selon la direction perpendiculaire ou oblique, directe ou indirecte des rayons.

Choix d'auteurs à consulter. — BOSSUET, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe*, XXXIX-XL.

Card. BILLOT, *De Eucharistia*, th. LVI.

Card. GENNARI, *Consultations*, 1^{re} partie : Morale, t. II, consult. CXXXIII.

ARTICLE III

Le ministre du sacrifice eucharistique.

Doctrine de l'Église. — Notre divin Sauveur s'est lui-même immolé sur la croix, et, dans cette immolation, il s'est offert à Dieu, son Père, en expiation du péché des hommes. Il a été tout ensemble prêtre et victime.

Sur nos autels, c'est encore lui qui s'offre en une immolation non sanglante, mystique, pour attirer sur nous les satisfactions et les mérites du sacrifice du Calvaire. *Idem nunc [scilicet in altari] offerens.... qui seipsum tunc in cruce obtulit*, définit le concile de Trente¹. Il est encore prêtre et victime.

Seulement, cette fois, il s'est associé un homme qu'il a fait participant de son sacerdoce, et c'est par son ministère qu'il renouvelle son sacrifice. *Idem nunc offerens, sacerdotum ministerio*, ajoutent les Pères du concile de Trente². Puis, sur nos autels, le Sauveur n'est plus seul à se sacrifier : l'Église tout entière s'offre et s'immole spirituellement avec lui. Et, de même que le Sauveur renouvelle son sacrifice par le ministère du prêtre, de même l'Église se sacrifie avec la divine victime par le ministère du prêtre. Le prêtre, à l'autel, se trouve exercer en même temps le ministère du Christ et le ministère de l'Église.

Afin de préciser cette doctrine, il importe d'analyser, autant qu'il est possible, ce double ministère que le prêtre remplit à l'autel. Nous étudierons ensuite les obligations du prêtre vis-à-vis du sacrifice eucharistique.

Le prêtre, à l'autel, ministre du Christ et ministre de

1. DENZ., 940.

2. *Ibid.*

l'Église. — Le sacerdoce de la nouvelle alliance consiste essentiellement dans le pouvoir que le Christ possède en propre de se sacrifier pour le salut du genre humain. Ce pouvoir est fondé sur l'empreinte divine, marquée dans l'humanité sainte du Sauveur par l'onction sacerdotale qui lui a été conférée au moment de l'Incarnation. En même temps que Dieu le Père dit au Verbe incarné : « Vous êtes mon Fils », il lui dit : « Vous êtes le Prêtre éternel¹. »

Consacré prêtre dès son entrée en ce monde, le Sauveur commence son long sacrifice. Il s'offre dans l'acceptation d'une humanité passible et mortelle; il s'offre dans l'acceptation de la pauvreté sous toutes ses formes; il s'offre dans le support de toutes les fatigues et de toutes les peines de la vie. Et à la fin il s'offre sur la croix dans l'immolation sanglante, s'immolant lui-même, en ce sens que, frappé et crucifié par les bourreaux, il dépose lui-même, par un acte de sa volonté divino-humaine, la vie qu'il a reçue dans son Incarnation. Par le sacrifice de toute sa vie, terminée par le sacrifice sanglant du Calvaire, le Sauveur rachète le monde de l'esclavage du péché.

Mais il faut que les hommes s'approprient individuellement les satisfactions et les mérites du sacrifice de la croix. Et pour cela il faut qu'ils se sacrifient tous avec leur Sauveur. Voilà pourquoi le Christ renouvelle le sacrifice de la croix, en opérant le sacrifice de l'autel².

De part et d'autre, un Dieu-prêtre offre un Dieu-victime. Cependant, cette fois, le Sauveur n'est plus seul à faire l'offrande et l'immolation. Il s'est adjoint un homme qu'il a marqué, par l'ordination sacerdotale, à son image de Christ-prêtre. Il lui a donné de ce pouvoir, qu'il possède en propre, de se sacrifier pour le salut des hommes. A l'autel, le prêtre agit donc au nom du Christ. Plus que cela, sur l'autel comme

1. *Hebr.*, IV, 5-6. Cf. THOMASSIN, *De Incarnatione Verbi*, l. X, c. IX.

2. Cf. THOMASSIN, *op. et loc. cit.*, c. XIX. — BOSSUET, *Exposition de la doctrine de l'Église catholique sur les matières de controverse*, XIV.

sur la croix, c'est le Christ lui-même qui s'offre et qui s'immole. Aussi, au moment de la consécration, le Christ est dans son prêtre; il agit par son prêtre; il agit avec son prêtre; par la voix de son prêtre, et avec son prêtre, il répète, sur le pain et sur le vin, les paroles de la dernière cène : « Ceci est mon corps; ceci est mon sang. » Ainsi, le prêtre agit au nom du Christ, et il est entre les mains du Christ : il est le ministre du Christ, et moralement, en ce qu'il le représente, et physiquement, en ce qu'il n'agit effectivement que par le Christ, qui se sert de lui. C'est de cette manière qu'à l'autel le prêtre est le ministre du Christ¹.

De même que, sur nos autels, le Sauveur n'est plus seul à faire l'offrande et l'immolation, de même il n'est plus seul à être offert et à être immolé. L'Église tout entière, avons-nous dit, s'offre et s'immole avec lui. Ce sacrifice d'elle-même, l'Église le fait par les prêtres, qui sont aussi les prêtres de Jésus-Christ. Ceux-là seulement sont ses prêtres, qui ont été appelés de Dieu, et qu'elle a appelés, de son côté, c'est-à-dire dont elle a authentiqué la vocation divine, et qui ont été ordonnés prêtres par les évêques². A l'autel, ils agissent en son nom, de même qu'ils agissent au nom de Jésus-Christ. Elle agit en eux, par eux, avec eux, mais à la manière dont un corps moral peut agir en celui avec celui, par celui qu'il a chargé de le représenter. Toute la cérémonie liturgique de la messe, avons-nous dit, le prêtre l'exerce *ex opere operantis Ecclesiæ*. Il ne s'ensuit pas pourtant qu'il perde toute personnalité privée et qu'il ne puisse, en célébrant la sainte

1. Cf. J.-J. OLIER, *Traité des saints Ordres*, 3^e partie, ch. iv. — S.-M. GI-RAUD, *Prêtre et Hostie*, t. I, l. II, ch. II.

2. Il y a loin de cette doctrine à celle de Luther qui prétendait que tout chrétien est capable de célébrer les saints mystères, par cela seul qu'il a été désigné par le peuple à cette fonction. Pour célébrer le sacrifice eucharistique, il faut avoir reçu le pouvoir d'ordre. Or, ce pouvoir, seul le Christ le possède en propre, seuls les évêques et les prêtres le possèdent en participation, selon les termes mêmes de l'institution du sacerdoce. La thèse protestante a été condamnée par le concile de Trente. Cf. DENZ., 960.

messe, faire quelques applications privées, qui valent alors *ex opere operantis sacerdotis*. Et c'est de cette manière qu'à l'autel le prêtre est le ministre de l'Eglise.

Les obligations du prêtre vis-à-vis du sacrifice eucharistique. — Un prêtre, par cela qu'il est prêtre, est tenu de dire la sainte messe, à moins qu'un obstacle légitime ne l'en empêche. C'est là une obligation fondée sur le pouvoir d'ordre, c'est-à-dire le pouvoir conféré par l'ordination sacerdotale. Ce pouvoir, en effet, lui a été donné pour être exercé.

Mais, si l'existence de cette obligation est fermement établie, quelle est son étendue? Un décret de la Congrégation du Concile, de l'année 1696, affirme qu'un prêtre qui, sans raison suffisante, ne célèbre pas la messe au moins trois ou quatre fois pendant l'année, pèche mortellement et peut être puni par son évêque¹. D'après l'opinion commune, un prêtre qui, sans raison suffisante, omettrait de dire la messe six mois de suite commettrait une faute grave; il commettrait une faute vénielle, s'il omettait de dire la messe les dimanches et les jours de fête de précepte, c'est-à-dire les jours de fête où les fidèles sont obligés d'assister à la messe.

Ces règles concernent le simple prêtre. S'il s'agit d'un prêtre ayant charge d'âmes, comme par exemple le curé, il est, de plus, soumis à un certain nombre d'autres obligations. Ainsi, les dimanches et jours de fête de précepte il *est tenu, sub gravi*, de dire la messe pour ses paroissiens. Cette obligation est *personnelle*, c'est-à-dire qu'elle lui incombe à lui personnellement, excepté dans les cas prévus par le droit; elle est *fixée au jour*, sauf encore les cas prévus par le droit; elle est *locale*, c'est-à-dire qu'elle doit être dite dans l'église paroissiale, à moins que le curé n'ait eu un motif suffisant de s'absenter. L'obligation est réelle, personnelle, fixée au jour, avant d'être locale, c'est-à-dire qu'elle ne cesse pas, *cessante*

1. Cf. A. TANQUEREY, *Synopsis, De Eucharistia*, n. 182.

loco; elle est réelle, personnelle, avant d'être fixée au jour, c'est-à-dire qu'elle ne cesse pas, *cessante die*; elle est réelle avant d'être personnelle, c'est-à-dire qu'avant tout elle doit être dite.

Si l'on considère les obligations du prêtre par rapport à la célébration elle-même du saint sacrifice, il est évident, d'abord, qu'il doit se conformer en tout à la liturgie prescrite par l'Eglise. Car ce n'est pas une fonction privée qu'il exerce : c'est une fonction publique; l'Eglise lui demande son ministère pour qu'en lui, par lui, avec lui, elle se sacrifie avec son Sauveur¹.

Mais, de plus, il doit avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise, c'est-à-dire qu'il doit se proposer d'accomplir le sacrifice de la cène selon la loi de son institution, posée par le Christ lui-même. Cette intention doit être extérieure et suffisamment intérieure; elle doit être extérieure, c'est-à-dire qu'il doit se proposer de faire extérieurement ce que fait l'Eglise²; elle doit être suffisamment intérieure, c'est-à-dire que dans son esprit il doit se proposer suffisamment de réaliser l'institution du Sauveur. Le prêtre qui, tout en se proposant de faire extérieurement ce que fait l'Eglise, aurait

1. Le prêtre peut faire quelques prières pour lui-même ou pour les vivants au premier *Memento*, et pour les défunts, au second. De même, après la communion, le prêtre peut se recueillir et prier un moment, suivant la rubrique du Missel. Mais, en dehors de ces deux temps, il doit réciter les prières liturgiques, à la suite, sans les interrompre, en intercalant par exemple au gré de sa dévotion de courtes prières ou même de simples oraisons jaculatoires. Cf. C. GENNARI, *Consultations*, 3^e partie : *Liturgie*, t. V, consult. LXI, pp. 201-203.

2. Que faudrait-il penser d'un prêtre qui, ne pouvant célébrer la messe, faute de vin, par exemple, se contenterait de prononcer les paroles de la consécration sur des hosties, afin de pouvoir donner la communion à un groupe de fidèles?

L'acte de ce prêtre est sans portée consécrationnaire, par défaut, à tout le moins, d'intention extérieure. En effet, quelles que soient les dispositions intérieures de ce prêtre, il n'a certainement pas l'intention de faire *extérieurement* ce que fait l'Eglise. Ce que l'Eglise se propose de faire, et ce qu'elle veut que ses ministres se proposent de faire avec elle, c'est la consécration séparée du pain et du vin. Cf. A. BOLDINON, *Revue du Clergé français*, t. LXXVI, p. 724.

une intention intérieure expressément contraire à la volonté de l'Église, ne consacrerait pas valablement¹. L'intention tant extérieure qu'intérieure doit encore être sinon actuelle, du moins virtuelle. L'intention virtuelle reste suffisamment entretenue chez le prêtre par le fait que, chaque matin ou presque, il s'applique à dire convenablement la messe.

La messe, avons-nous dit, est célébrée pour l'Église tout entière, pour le célébrant, pour celui ou pour ceux que le prêtre désigne spécialement, c'est-à-dire, ordinairement, pour celui ou pour ceux qui ont demandé une messe, en procurant un honoraire. L'application de la messe aux besoins de l'Église tout entière et à ceux du célébrant est comprise dans la liturgie même de la messe : le prêtre qui célèbre n'a donc pas à s'en soucier autrement. Il n'en est pas de même de l'application spéciale, qui doit être faite, par le célébrant, au moins avant la consécration du vin².

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — La raison d'être du sacerdoce, c'est l'eucharistie. S'il n'y avait pas d'eucharistie, il n'y aurait pas de sacerdoce. L'eucharistie, raison d'être du sacerdoce, doit être, pour un prêtre, la raison d'être, le motif de toute sa vie.

Pour cela, le prêtre n'a qu'à se rendre compte du mystère qu'il célèbre : il n'a qu'à imiter le mystère qu'il traite, selon l'exhortation que l'évêque

1. Tel serait, par exemple, le cas d'un mauvais prêtre qui, passant devant des corbeilles de pains, prononcerait sur les pains les paroles de la consécration. Les conditions ridicules de la volonté de ce prêtre sont incompatibles avec la volonté intérieure de faire ce que fait l'Église. Cf. A. Boudignon, *Revue du Clergé français*, t. LXXIV, p. 489. Du reste, dans ce second cas, il est évident que l'intention extérieure fait encore plus défaut que dans le cas précédent. On voit, par ces explications, le peu d'importance que méritent certains récits absurdes, que se plaisent à raconter quelques incroyants, sans doute pour essayer de justifier leur incrédulité.

2. Un prêtre peut considérer l'application spéciale comme suffisante, par le fait qu'il tient son carnet de messes bien à jour. Mais le mieux est de renouveler l'intention spéciale, en même temps que les intentions privées, avant la messe; puis, selon l'invitation de la liturgie de la messe, de rappeler l'intention spéciale et les intentions privées, au *Memento* des vivants ou au *Memento* des morts, selon qu'il s'agit des fidèles vivants ou des défunts.

lui adresse dans la cérémonie de l'Ordination sacerdotale : *Agnoscite quod agitis : imitamini quod tractatis.*

Sur nos autels, le Sauveur intercède pour nous obtenir les dons du salut. Mais il veut que son prêtre se joigne à lui, dans le même dessein de rédemption que lui, au point de ne plus faire avec lui qu'un seul et même médiateur. Il veut être, pour son prêtre, un *exemplaire vivant et vivifiant de religion.*

Toute prière doit être faite dans l'humiliation. Voilà pourquoi le Sauveur s'humilie. Et il veut que son prêtre s'humilie avec lui. Le Sauveur s'humilie jusqu'à ne plus apparaître que pain : il veut que son prêtre disparaisse lui aussi pour ne plus apparaître, dans ses sentiments, dans ses paroles, dans son attitude, que Jésus-Christ. Il est, pour son prêtre, un *exemplaire vivant et vivifiant d'humilité.*

Le Sauveur pousse l'humilité jusqu'à renouveler le sacrifice de la croix. Et il veut que son prêtre s'humilie jusqu'à se sacrifier. Il est pour lui un *exemplaire vivant et vivifiant de sacrifice.*

Mais quelle est, chez notre divin Sauveur, l'inspiration de cette médiation d'intercession dans l'humilité poussée jusqu'au sacrifice? C'est la charité qui remplit son cœur pour Dieu son Père et pour les âmes. Le Sauveur veut que son prêtre prie, dans le sacrifice, par la même inspiration de charité ardente pour Dieu et pour les âmes. Il est, pour son prêtre, un *exemplaire vivant et vivifiant de charité.*

Ainsi, le sacrifice de la messe doit être, chaque matin, pour le prêtre qui le célèbre, un programme de vie sacerdotale.

Choix d'auteurs à consulter. — THOMASSIN, *De Incarnatione Verbi*, l. X, cxix.

S.-M. GIRAUD, *Prêtre et Hostie*, t. I, l. II, ch. II.

Card. GENNARI, *Consultations*, 3^e partie : *Liturgie*, t. V, consult. LXI.

A. BOUDINHON, *Revue du Clergé français*, t. LXXIV, p. 489 ; t. LXXVI, p. 724.

ARTICLE IV

La liturgie de la Messe¹.

Les trois parties principales de la Messe. — La messe romaine actuelle présente trois parties bien distinctes.

1. Dès l'origine, la cérémonie du renouvellement de la dernière cène a été

La première partie comprend les prières récitées par le prêtre et ses ministres, ou le seul servant de messe, au bas de l'autel. C'est la *préparation de la Messe*.

La seconde partie s'étend de l'*introît* à l'antienne dite *offertoire*. C'est la *Messe des catéchumènes*. On l'appelle ainsi parce que dans la primitive Église les catéchumènes, ou les aspirants au baptême, étaient admis à cette partie du sacrifice, et à cette partie seulement. C'était pour ainsi dire leur messe. La messe des catéchumènes est encore dite l'*Avant-Messe*, non seulement parce qu'elle précède la vraie messe, mais encore parce qu'elle prépare le célébrant et les fidèles à la vraie messe.

La troisième partie va de l'antienne dite *Offertoire* à l'*Ite missa est*. C'est la *Messe des fidèles*, le sacrifice proprement dit.

Notre dessein est d'expliquer les trois parties de la messe romaine actuelle, en montrant surtout l'ordre qui a présidé à la formation de chacune d'elles. Il nous faut, pour cela, commencer par la messe des fidèles.

appelée tantôt *eucharistie*, tantôt *fraction du pain*, sans doute parce que le Sauveur, lorsqu'il la célébra pour l'instituer, commença par *rendre grâces*, puis *rompit le pain*. Bientôt, le nom d'eucharistie prédomina. En réalité, le sacrifice eucharistique est, comme le sacrifice de la croix, le sacrifice pour le péché. Mais, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut (cf. *supra*, p. 310), il est un sacrifice pour le péché, caractérisé par ce fait qu'il est offert en action de grâces.

Dès le IV^e siècle, le sacrifice eucharistique fut appelé, d'une manière assez commune, le *sacrifice de la messe* ou simplement la *messe*. Immédiatement avant l'oblation, le diacre donnait congé aux catéchumènes, aux pénitents et aux possédés, parce qu'on ne les jugeait pas assez dignes pour assister au sacrifice proprement dit. Il disait, comme aujourd'hui : *Ite, missa est* : « Allez, c'est le renvoi : c'est le moment de se retirer. » En ce temps de basse latinité, on disait *missa* pour *missio*, comme aussi *oblata* pour *oblatio*, *secreta* pour *secretio*. A la fin de la cérémonie, le diacre donnait de nouveau congé aux fidèles, en se servant de la même formule. Aucun d'eux ne devait sortir auparavant. Ces congés impressionnaient le peuple. C'est lui qui donne les noms, et il les donne par ce qui le frappe davantage. On appela la cérémonie eucharistique la *cérémonie des messes*, *missas facere*, *missarum solemnia*. D'où le nom de *sacrifice de la messe*, de *messe*. Cf. BOSSUET, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe*, II.

La Messe des fidèles. — La messe des fidèles comprend trois parties : l'*oblation*, qui consiste dans l'offrande du pain et du vin; l'*action sacrificielle*, ou le sacrifice proprement dit; l'*action de grâces*, qui termine la messe.

L'*oblation* s'étend de l'antienne dite *Offertoire* à la préface¹; l'*action sacrificielle* va de la préface aux ablutions; l'*action de grâces* va des ablutions à la fin de la cérémonie.

L'*oblation* et l'*action de grâces* n'existent qu'en fonction de l'*action sacrificielle* : l'*oblation* la prépare; l'*action de grâces* la clôture. Aussi, l'*action sacrificielle* inspire-t-elle à la liturgie de l'*oblation* et à celle de l'*action de grâces* sa direction ou son mouvement. Il importe donc de comprendre, tout d'abord, la liturgie de l'*action sacrificielle*.

Dans cette action, deux parties doivent être soigneusement distinguées : l'offrande de la victime par l'immolation mystique qui en est faite, et la participation extérieure, rituelle, au sacrifice, par la communion. L'offrande de la victime par l'immolation mystique de cette victime constitue, avons-nous dit², l'essence de l'*action sacrificielle*; la communion à la victime, du moins la communion du prêtre, en est le complément naturel, ou, selon l'expression reçue, la partie intégrante.

Les Grecs appellent du nom d'*anaphore* (du mot ἀναφέρω, qui signifie l'action d'élever, d'offrir) les formules liturgiques qui servent à faire l'offrande et l'immolation mystique de la victime. Dans l'Eglise latine, on les appelle plus communément le *canon* de la messe (du mot grec κανών, qui signifie règle). Ce sont, en effet, les formules à suivre, à peu près invariablement, dans la consécration du pain et du vin; elles constituent la règle de la consécration.

L'*anaphore* ou le *canon* va de la Préface au *Pater*; les formules liturgiques, qui doivent être récitées autour de la

1. L'*oblation* tout entière est souvent appelée du nom d'*offertoire*, à cause de l'antienne par laquelle elle commence.

2. Cf. *supra*, pp. 305-307.

communion, c'est-à-dire depuis le *Pater* jusqu'aux ablutions, n'ont pas reçu de nom spécial : on les appelle simplement les *prières de la communion*.

Les interpolations du canon de la Messe romaine actuelle. — Dans toutes les liturgies, orientales ou occidentales, le canon de la messe comporte le récit de la dernière cène, récit efficace où les paroles du Sauveur : « Ceci est mon corps; ceci est mon sang », prononcées par le prêtre sur le pain et sur le vin, produisent ce qu'elles signifient, tout comme si le Sauveur les prononçait lui-même. De même, dans toutes les liturgies, le canon débute par une préface, dans laquelle on rend grâces à Dieu pour ses bienfaits, et se termine par une doxologie, dans laquelle on rend à Dieu, encore à cause de ses bienfaits, honneur et gloire. Ces deux traits caractéristiques sont communs à tous les canons de la messe, à quelque liturgie qu'ils appartiennent.

Le canon de la messe romaine actuelle, dans ses parties fixes comme dans ses parties mobiles¹, est arrêté depuis longtemps. Il était déjà tel que nous l'avons aujourd'hui, au temps de saint Grégoire le Grand, c'est-à-dire au commencement du VII^e siècle. Ce pape, comme nous le dirons dans la suite, se contenta d'y faire quelques légères modifications.

On ne serait-il pas possible de remonter jusqu'aux origines, et de reconstituer le canon primitif de la messe, le canon le plus voisin des temps apostoliques? Ce canon primitif laisserait sans doute apercevoir clairement l'idée qui le dirige. Et cette idée directrice une fois saisie, il serait peut-être facile de montrer comment s'est fait peu à peu le canon de la messe romaine actuelle.

La première partie de ce travail a été menée à bonne fin,

1. On sait que, dans le canon de la messe romaine actuelle, certaines parties mobiles viennent, aux différentes fêtes, varier la Préface, le *Communicantes* et le *Hanc igitur*.

ces temps derniers, par Dom Cagin, bénédictin de l'abbaye de Solesmes¹.

Dans toutes les liturgies occidentales, sauf celle de Rome, ainsi que dans toutes les liturgies orientales, le passage de la préface au récit de la cène se fait directement. Dans le rite romain, au contraire, de longues prières se trouvent placées entre la préface et le *Qui pridie quam pateretur*. C'est d'abord le *Sanctus*. Puis c'est le groupe du *Te igitur*, qui se termine par la conclusion : *Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen*. C'est encore le groupe du *Hanc igitur*. Après la consécration, la continuité de la prière eucharistique est de nouveau interrompue par le groupe du *Memento* des défunts, qui se termine par la conclusion : *Per Christum Dominum nostrum*. Cette simple constatation, dit Dom Cagin, ne permet-elle pas déjà d'affirmer que tous ces groupes de prières, particulières au canon romain, sont adventices et d'intrusion relativement récente? Le canon primitif n'aurait donc compris que la préface, le *Qui pridie*, le *Unde et memores*, les deux prières *Supra quæ propitio et Supplices*, suivies de la doxologie *Per quem hæc omnia*².

Cette conclusion qui résulte d'une première comparaison, Dom Cagin semble l'avoir établie aussi solidement que pos-

1. Voir, sur les travaux et la méthode de Dom Cagin, le compte rendu de M. A. VIGOUREL, *Chronique de Liturgie, Rev. prat. d'Apol.*, 1^{er} mai 1915. De Dom Cagin lui-même, lire surtout le dernier livre intitulé *Eucharistia ou Le Canon primitif de la Messe*, Paris, 1912. Dans un livre récent, qu'il intitule : *Le Canon romain de la Messe et la critique moderne*, Paris, 1915, M. A. VIGOUREL s'est appliqué non seulement à retrouver le canon primitif de la messe, mais encore à montrer comment le canon primitif est devenu, par des adjonctions successives, le canon de la messe romaine actuelle, et comment il a déterminé la formation des autres parties de la messe. La messe romaine actuelle apparaît, dans cet ouvrage, comme une suite de prières superposées les unes aux autres, selon un ordre d'intention tout à fait remarquable, réalisé peu à peu par les hommes, souvent à leur insu, et qui ont toutes pour terme d'expression comme pour source d'inspiration l'action de grâces que Jésus-Christ, et par lui et en lui l'Église militante, adressent à Dieu le Père dans le renouvellement du sacrifice de la cène, afin de reproduire et d'achever le sacrifice du Calvaire.

2. Cf. *Eucharistia*, pp. 3-83.

sible par un autre travail de confrontation de documents que l'on peut donner comme un modèle du genre.

L'anaphore de Vérone fait partie de fragments latins palimpsestes, trouvés à Vérone, et appartenant à un recueil qui date du ^v^e siècle, appelé les *Statuts Apostoliques*. Comparant cette anaphore avec celle de quatre autres recueils orientaux qui datent de la même époque, à savoir les *Statuts Apostoliques éthiopiens*, le *Testament du Seigneur*, la *Liturgie du Sauveur*, la *Liturgie des Apôtres*, Dom Cagin s'est aperçu que l'anaphore de Vérone se trouve en substance dans celle des quatre recueils orientaux; elle y est entremêlée dans un contexte qui a été manifestement ajouté, à des époques successives, en vue de la développer, ou tout simplement d'en souligner, par de nouvelles formules, les principales idées. Par ailleurs, l'étude des textes mis en présence permet d'affirmer que, malgré leurs ressemblances, aucun n'est la copie des autres. Dom Cagin conclut en disant que l'anaphore de Vérone doit être très voisine de l'anaphore primitive, c'est-à-dire de l'anaphore apostolique¹.

Or, dans l'anaphore de Vérone, le passage de la préface au récit de la cène est direct. De plus, après la consécration, la prière eucharistique n'est pas interrompue par le groupe du *Memento* des morts. Ce second argument est décisif. Il prouve, autant qu'il est possible en une telle matière, que les formules particulières du canon romain sont adventices et d'intrusion relativement récente².

1. Cf. *Eucharistia*, pp. 148 et ss.

2. Voici la traduction de l'anaphore de Vérone, publiée, en 1900, par E. HAULER. *Didascalia Apostolorum fragmenta veronensia*, pp. 106 et ss. : « Que les diaques présentent à l'évêque l'oblation, et qu'imposant les mains sur elle avec tout le *presbyterium*, il dise, rendant grâces : Le Seigneur soit avec vous! Et que tous disent : Et avec votre esprit. — En haut les cœurs! — Nous les dirigeons vers le Seigneur. — Rendons grâces au Seigneur. — Cela est digne et juste.

« Et qu'il poursuive ainsi : Nous vous rendons grâces, ô Dieu, par votre Fils bien-aimé Jésus-Christ, que dans les derniers temps vous avez envoyé Sauveur et Rédempteur et messenger [ange] de votre volonté; qui est votre Verbe insépa-

Le canon primitif de la Messe. — Dès lors, il est facile de reconstituer sinon les termes, du moins la suite des idées du canon primitif de la messe.

Après un court dialogue entre l'évêque et les fidèles, l'évêque dit :

PRÉFACE. *Nous vous rendons grâces, ô Dieu, par Jésus-Christ, qui, Verbe de Dieu, est descendu du ciel, qui s'est incarné, qui a souffert, qui est mort, qui est ressuscité, qui est monté au ciel, qui nous a envoyé son Esprit ;*

[RÉCIT DE LA CÈNE] *Qui, la veille de sa passion, a dit, prenant du pain et rendant grâces : « Prenez, mangez : ceci est mon corps » ; et qui, semblablement, prenant le calice et rendant grâces, a dit : « Ceci est mon sang : prenez-le et buvez-en. Et faites ceci en mon souvenir. »*

[ANAMNÈSE] *Nous souvenant donc de la passion du Christ, votre Fils, Notre-Seigneur, de sa résurrection et de son ascen-*

nable, par qui vous avez fait toutes choses, et [en qui] vous vous êtes complu ; [que] vous avez envoyé du ciel dans le sein de la Vierge, et qui dans ses entrailles s'est incarné et a manifesté votre Fils, étant né du Saint-Esprit et de la Vierge ; qui, accomplissant votre volonté et conquérant pour vous un peuple saint, a étendu ses mains, lorsqu'il souffrit, pour délivrer par sa passion ceux qui ont cru en vous ;

« Qui, lorsqu'il était livré à sa passion librement acceptée pour détruire la mort et rompre les liens du diable et fouler aux pieds l'enfer et illuminer les justes et fixer un terme [au monde ?] et manifester la résurrection, a dit, prenant du pain [et] rendant grâces : « Prenez, mangez : ceci est mon corps, qui sera rompu pour vous. » Semblablement [il prit] le calice, disant : « Ceci est mon sang qui est répandu pour vous ; lorsque vous faites ceci, vous faites commémoration de « moi. »

« Nous souvenant donc de sa mort et de sa résurrection, nous vous offrons le pain et le calice, vous rendant grâces, parce que vous nous avez faits dignes de nous tenir devant vous et de vous servir.

« Et nous demandons que vous envoyiez votre Esprit-Saint sur l'oblation de la sainte Église, que [les] associant en un seul [tout], vous donniez à tous les saints qui [la] reçoivent, la plénitude de l'Esprit-Saint, pour la confirmation de la foi dans la vérité.

« Afin que nous vous louions et glorifions par votre Fils Jésus-Christ, par qui [soit] à vous gloire et honneur, au Père et au Fils avec l'Esprit-Saint, dans votre sainte Église, maintenant et pour les siècles. Ainsi soit-il. »

sion, nous vous offrons, ô Dieu, le pain consacré de la vie éternelle et le calice du salut éternel.

[ÉPICLÈSE] *Et maintenant, nous vous demandons, ô Dieu, que vous acceptiez cette oblation de la sainte Église, pour que tous ceux qui y communieront, reçoivent la grâce en plénitude ;*

[DOXOLOGIE] *Et qu'ainsi nous vous louions et glorifions par votre Fils, Jésus-Christ, par qui soit gloire et honneur au Père et au Fils et au Saint-Esprit, maintenant et pour les siècles.*

Le plan de ce canon est très simple. C'est une prière qui débute par une action de grâces rendue à Dieu par Jésus-Christ, et qui se termine par une doxologie, également eucharistique, rendue à Dieu par Jésus-Christ, au cours de laquelle se renouvelle le mystère de la Rédemption. Ainsi, le début et la finale de cette prière sont eucharistiques, bien qu'elle serve avant tout à reproduire le sacrifice pour le péché ou le sacrifice d'expiation. C'est que le sacrifice de l'autel, comme celui de la cène, est un sacrifice de propitiation, mais en forme eucharistique.

Une préface ou introduction, une *illatio*, dira très justement la liturgie mozarabe, conduit au récit de la cène. Ce récit forme le centre de la prière eucharistique, puisque c'est lorsque le prêtre dit ce récit que se fait le changement du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur, et que s'accomplit ainsi l'immolation mystique, destinée à commémorer l'immolation du Calvaire.

C'est donc bien en souvenir de la passion du Sauveur que nous offrons de nouveau à Dieu la victime pure, la victime sainte, sous les apparences du pain et du vin, poursuit le canon en une prière qui a reçu, pour cette raison, le nom d'anamnèse. Là se termine ce qu'on peut appeler la première partie du canon. Le Sauveur est présent sur l'autel, s'offrant dans une immolation mystique, en souvenir du sacrifice de la croix.

Cependant, si le Sauveur renouvelle sur l'autel le sacrifice de la croix pour commémorer ce sacrifice, c'est afin que nous

nous en appropriions les fruits, c'est-à-dire le pardon du péché par la communication de la grâce. Aussi, en une prière qui, dans l'anaphore de Vérone, semble faire corps avec l'anamnèse, on demande à Dieu qu'il accepte l'oblation que lui fait la sainte Église, pour que ceux qui s'en nourriront obtiennent la plénitude de la grâce. Cette prière, relative non pas à la consécration, mais à la communion, est l'épiclese¹.

1. Dans l'épiclese du canon de Vérone, on demande à Dieu qu'il envoie son Esprit-Saint sur l'oblation de la sainte Église pour qu'il donne à tous les fidèles qui y communieront, les réunissant ainsi en un seul tout, la plénitude de l'Esprit-Saint.

Cette prière est inspirée de la liturgie des sacrifices de l'Ancien Testament. D'après le *Lévitique* (cf. *supra*, pp. 273-274), la manducation rituelle d'une partie de la victime devait suivre l'immolation, pour exprimer la participation des fidèles au sacrifice et, par cette participation, l'union des fidèles en Dieu. Tout était pour le mieux, lorsqu'on avait l'assurance que le sacrifice avait été agréé de Dieu. Dieu avait quelquefois donné cette assurance en envoyant le feu du ciel sur la victime offerte. Il avait montré par là qu'il acceptait le sacrifice qui lui était offert. D'où la signification de l'épiclese de l'anaphore de Vérone. Envoyez, ô Dieu, votre Esprit-Saint sur la victime offerte, dit-on, comme vous avez envoyé le feu sur les sacrifices anciens, pour que tous ceux qui participeront au sacrifice, par la manducation de la victime, soient un entre eux, comme ils seront un avec nous, et obtiennent ainsi la plénitude de la grâce.

L'épiclese du canon romain a complété cette donnée de l'anaphore de Vérone, en s'inspirant de la même source scripturaire. On demande à Dieu le Père d'ordonner à son Ange, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, de porter l'oblation de la sainte Église sur l'autel du ciel, pour qu'il l'accepte, en y communiant en quelque sorte lui-même, afin que tous ceux qui s'en nourriront obtiennent la plénitude de l'Esprit-Saint. En d'autres termes, explique-t-on dans une seconde épiclese qui semble n'être qu'un doublet de la première, on demande à Dieu qu'il accepte le sacrifice offert, comme il a accepté celui d'Abel, celui d'Abraham, celui du Calvaire, pour que tous ceux qui communieront à la victime aient vie en Dieu. L'épiclese du canon romain, conforme en cela à l'épiclese du canon de Vérone, et par suite à l'épiclese du canon primitif, est donc uniquement relative non pas à la consécration, mais à la communion.

Les Grecs, comme on l'a vu plus haut (cf. *supra*, pp. 193-196), surtout à partir du VIII^e siècle, donnèrent à l'épiclese une signification différente. Après la lecture du récit de la cène, le célébrant invoque Dieu le Père et lui demande d'envoyer le Saint-Esprit sur le pain et le vin pour les transformer au corps et au sang de Jésus-Christ, et aussi pour faire que ce corps et ce sang divins produisent leurs effets salutaires dans les communians. On sait la controverse menée au XIV^e siècle par Jean Cabasilas, d'après lequel les paroles qui consacrent, ce ne sont pas ces mots du Sauveur : « Ceci est mon corps : ceci est mon sang »,

Il ne reste plus, avant de communier à la divine victime, qu'à rendre gloire et honneur, par Jésus-Christ, pour tous les bienfaits reçus, au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint. C'est la doxologie, qui termine le canon. Elle forme, avec l'épiclese, la seconde partie du canon.

La formation du canon de la Messe romaine actuelle. — Le canon primitif de la messe ne tarda pas à recevoir des développements, d'inspiration et de forme assez différentes, selon les églises. Nous ne voudrions expliquer que la formation du canon de la messe romaine actuelle. Mais il serait sans doute facile d'expliquer de la même manière les autres canons occidentaux, aussi bien que les canons de l'Eglise d'Orient.

A Rome, la première atteinte portée à l'unité du canon fut l'introduction du *Sanctus*. Cette innovation, d'après le *Liber pontificalis*, est due au pape Sixte I^{er} (130-139)¹. Le *Sanctus* se rattachait très bien à la préface. Après avoir rendu grâces à Dieu, par Jésus-Christ, des bienfaits de la création, de l'incarnation et de la rédemption, une exclamation de ce genre

mais la prière au Saint-Esprit, qui suit le récit de la cène, c'est-à-dire l'épiclese. A cette conclusion, les travaux de Dom Cagin permettent de répondre, d'abord, que l'épiclese grecque n'est pas primitive. Mais les Pères grecs auraient-ils été amenés à croire fausement que c'était l'épiclese qui était consécatoire? Il y a longtemps que cette assertion a été réfutée, en particulier par BOSSERT. Cf. *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, XLVI. Si, dans l'épiclese, certains Pères grecs s'adressent encore à Dieu pour qu'il change les oblates, c'est que cette transformation, qui a été faite instantanément, ne peut être expliquée qu'en plusieurs temps et nécessite plusieurs prières. « Le langage humain ne pouvant être que discursif, écrit Dom CAGIN, l'explication par l'homme de tout ce qui est contenu dans l'unité sacramentelle de la consécration ne peut se développer non plus que successivement. Il arrivera ainsi que l'essence de l'acte sera déjà posée, que l'esprit de l'homme, à plus forte raison sa parole, en seront encore à détailler tout ce que cet acte est destiné à contenir, tout ce que le prêtre a l'intention qu'il contienne, et qu'il contient déjà. » *Paléographie musicale*, t. V, p. 85, Solesmes, 1896. Voir, à ce sujet, les travaux de plusieurs auteurs récents : S. SALAVILLE, *Epiclese eucharistique*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. V, pp. 194-300. — F. VARAINE, *L'Epiclese eucharistique*, thèse, 1910. — P. DE PUNIET, *L'Epiclese*, dans *Rev. d'Hist. ecclés.*, 15 janvier 1912.

1. *Lib. Pontif.*, éd. DUCHESNE, t. I, p. 128.

était tout indiquée. Elle dut jaillir spontanément du cœur des fidèles. On la trouva si bien à sa place que l'on décida d'en continuer l'usage.

Seulement, comment rattacher le *Sanctus* au récit de la cène? Un hiatus se forma entre le *Sanctus* et le *Qui pridie*, que l'on combla de différentes manières. La liturgie gallicane introduisit une prière unique, assez courte, qui débute par ces mots : *Benedictus plane* ou *Vere Sanctus*, que l'on a appelée le *Post-Sanctus*¹. La liturgie romaine combla l'intervalle par les prières du canon d'aujourd'hui.

Toutes ces prières ne sont pas vraisemblablement d'une seule venue. Il est probable qu'à la fin du iv^e siècle, à l'époque de la rédaction du *De Sacramentis*, il n'y avait encore qu'une prière entre le *Sanctus* et le *Qui pridie*, dans laquelle se fondaient *Hanc igitur* et *Quam oblationem*², prières, du reste, assez semblables, surtout si l'on enlève à la première la parenthèse ajoutée par saint Grégoire le Grand³. Cette prière servait de secrète, pour l'oblation du pain et du vin, qui, ainsi que le montre la lettre du pape Innocent I^{er} à l'évêque Décentius, se faisait d'abord entre le *Sanctus* et le *Qui pridie*⁴. Plus tard, lorsque l'oblation fut rejetée en dehors de l'action sacrificielle, on maintint à sa place la prière qui lui avait été attachée; elle fut dès lors employée pour le renouvellement de l'oblation avant la consécration.

La lettre du pape Innocent I^{er} à l'évêque Décentius prouve que dès le commencement du v^e siècle le *Memento* des

1. Cf. *Missale gallicanum vetus*, dans MURATORI, *Liturgia romana vetus*, t. II, pp. 699 et 704.

2. Cf. *De Sacramentis*, l. V, 21; *P. L.*, 443.

3. Saint Grégoire le Grand a ajouté, dans la prière *Hanc igitur*, les mots *diesque nostros in tua pace disponas, atque ab æterna damnatione nos eripi, et in electorum tuorum jubeas grege numerari*, sans doute sous l'inspiration des malheurs causés par les invasions lombardes. Cf. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, ch. vi, *La Messe romaine*, p. 176.

4. Epist. XXV, ad Decentium, 5; *P. L.*, XX, 553. Cf. DOM VANDEUR, *La sainte Messe*, p. 191.

vivants était à sa place actuelle¹. On ne dut pas tarder à le faire précéder du *Te igitur*, qui est une sorte de *Memento* pour toute l'Église de la terre, et à le faire suivre du *Memento* des morts. Le *Communicantes* était la conclusion de ce triple *Memento*. Nous vous offrons ce sacrifice pour les vivants et pour les morts, disait-on à Dieu, en communion, ajoutait-on dans le *Communicantes*, avec l'Église triomphante, la sainte Vierge, les Apôtres, les Martyrs. De la sorte, toute l'Église, l'Église militante, l'Église souffrante, l'Église triomphante, se trouvait intéressée à la célébration du grand mystère de l'autel.

Plus tard, on jugea bon de séparer le *Memento* des morts du groupe de prières dans lequel il était inséré, et de le renvoyer après la consécration, immédiatement avant la doxologie. On le fit suivre du *Nobis quoque peccatoribus*, qui est une conclusion assez semblable au *Communicantes*, afin de constituer un groupe de prières pour les défunts, après la consécration, qui fût comme le pendant du groupe de prières pour les vivants que l'on disait avant la consécration.

Ajoutons encore que la préface primitive, qui résumait les trois grands mystères de la création, de l'incarnation et de la rédemption, a été divisée presque en autant de préfaces qu'il y a de fêtes distinctes. Et ainsi s'explique la formation du canon de la messe romaine actuelle. La trame du canon primitif a été exactement conservée. Les groupes de prières qui y ont été insérés, soit avant soit après la consécration, sont moins des additions que des développements attendus.

Les prières de la Communion. — La communion, du moins la communion du prêtre, avons-nous dit², est la partie intégrante du sacrifice. C'est, en effet, la participation rituelle du

1. *Ibid.*, loc. cit. Le pape Innocent I^{er} voulait que, contrairement à la pratique en usage, le *Memento* des vivants n'eût lieu qu'après l'oblation du pain et du vin. Mais sa protestation dut rester sans effet.

2. Cf. *supra*, pp. 305-307.

peuple au sacrifice, et le sacrifice, pour être complet, exige cette participation. Aussi, immédiatement après le canon consécratoire, procède-t-on au rite de la communion.

Selon saint Jérôme, ce serait le Sauveur qui aurait appris à ses disciples « à oser, chaque jour, dans le sacrifice de son corps, dire avec foi : Notre Père ¹ ». Du moins, ceci prouve que la récitation du *Pater* avant la communion est un usage très ancien. Primitivement, ce dut être l'unique prière. On donnait, comme maintenant, à ce pain quotidien que l'on demandait, un sens eucharistique.

Peu à peu, on fut amené à grouper autour du *Pater* plusieurs autres prières ou rites, comme la fraction de l'hostie, ou l'ancienne rupture du pain, que l'évêque accomplissait, à l'imitation du Sauveur, après qu'il avait rendu grâces²; le baiser de paix, symbole de la charité qui doit régner entre tous ceux qui s'approchent de la sainte table. Avant saint Grégoire le Grand, le canon était immédiatement suivi du

1. *Dial. contra Pelag.*, l. III, 45; *P. L.*, XXIII, 662.

2. Les Juifs, avons-nous dit (cf. *supra*, p. 53), ne coupaient pas leur pain, ils le rompaient. Se conformant à cet usage, le Sauveur, à la dernière cène, après avoir rendu grâces, rompit le pain pour le distribuer à ses Apôtres. Ce rite fut religieusement gardé dans la primitive Église, et donna son nom au sacrifice eucharistique, qui, nous l'avons déjà dit (cf. *supra*, p. 76 et p. 331, note), fut appelé d'abord la *fraction du pain*.

Quand la liturgie se développa et que plusieurs prières ou cérémonies vinrent se placer entre la consécration et la communion, le rite de la fraction fut naturellement détaché de celui de la consécration et prit place avant la communion. La plus grande partie de l'espèce du pain servait à la communion du célébrant, de ses ministres et des fidèles. Une parcelle était conservée pour la messe du lendemain, afin de bien accuser la continuité du sacrifice. Elle serait déposée dans le calice, pendant que le célébrant donnerait le signal du baiser de paix en disant : *Pax Domini sit semper vobiscum*. D'autre part, au temps où les fidèles communiaient sous l'espèce du vin, lorsque le précieux sang était épuisé, on versait du vin dans le calice, et, pour le sanctifier, on y mêlait une parcelle de l'hostie nouvellement consacrée. Lorsque la communion sous l'espèce du vin disparut, et que disparut aussi l'usage de garder une parcelle du sacrifice précédent pour la joindre au sacrifice suivant, le second mélange fut seul conservé, mais en prenant la place du premier. Cf. Dom VANDEUR, *La sainte Messe*, pp. 257-268.

baiser de paix, de la fraction du pain, du *Pater* et de la communion. Ce fut ce pape qui changea cet ordre et qui plaça le *Pater* de suite après la prière eucharistique ou le canon¹. Ce fut lui aussi qui ajouta au *Pater* le *Libera nos*, appelé *interpretatio* ou glose, parce que c'est une prière dans laquelle on développe la dernière demande du *Pater*.

La liturgie de l'Oblation. — Le Seigneur ayant pris du pain, lisons-nous dans nos Évangiles, et rendu grâces, le rompit et le donna à ses disciples, en disant : « Prenez, mangez : ceci est mon corps. » De même, ayant pris le vin et rendu grâces, il le donna à ses disciples, en disant : « Buvez : ceci est mon sang. »

Longtemps, on dut se contenter d'imiter le geste du Sauveur et de répéter les paroles qu'il avait prononcées. Cependant, de très bonne heure, on exposa le symbolisme du pain et du vin. On apporte à l'évêque, écrivent saint Justin et saint Irénée, du pain, et une coupe de vin, dans laquelle, selon l'usage juif et la pratique du Sauveur, on a mis un peu d'eau². L'eau que l'on mêle au vin, écrit saint Cyprien, comme l'eau qui entre avec la farine dans la composition du pain, symbolisent le peuple, tandis que le vin et la farine symbolisent le Christ. C'est que, sur l'autel, ce qui est offert en sacrifice, ce n'est pas le Christ seul, les fidèles seuls, mais les fidèles unis au Christ³.

Nous avons vu plus haut comment on introduisit dans le canon la formule de prière sur le pain et sur le vin puis comment cette formule, tout en restant dans le canon, changea de signification, lorsqu'on rejeta l'oblation en dehors du canon. Cette réforme dut survenir dans les vingt premières années du ^v^e siècle.

Jusqu'au ^{xi}^e siècle, on ne récita qu'une seule prière sur le

1. Epist., XII; P. L., LXXVII, 957.

2. Apol., LXV, LXVII. — Her., I. V, II, 3.

3. Epist., LXIII, 13.

pain et le vin. Dans cette prière, on demandait à Dieu de recevoir favorablement l'offrande du pain et du vin qu'on lui faisait et d'envoyer sa grâce dans le cœur des fidèles qui prenaient part au sacrifice, pour les mettre en état de lui être offerts comme des hosties agréables. On l'appelait simplement la prière sur les oblats, *oratio super oblata*, ou bien encore du nom de *secrète*, soit parce qu'elle était récitée quand les fidèles étaient séparés des catéchumènes, *post secretionem* (dans le latin de l'époque, *post secretam*) *catechumenorum*, soit parce qu'elle était dite sur le pain et le vin destinés au sacrifice, après qu'on les avait séparés du pain et du vin offerts par les fidèles, *post secretionem* (*secretam*) *oblatorum*¹.

Ainsi, la secrète était récitée après l'offrande des fidèles. D'abord cette offrande se fit en silence. Ce fut saint Augustin qui introduisit l'offertoire. Saint Grégoire le Grand lui donna une forme particulière : il se composait d'une antienne et de plusieurs versets de psaumes, que l'on chantait. L'antienne était répétée après chaque verset. On s'arrêtait quand le prêtre disait : *Orate, fratres* : « Frères, priez. » Lorsque l'offrande ne se fit plus, on se contenta de chanter l'antienne.

Peu à peu, l'oblation se composa d'autres prières qui précédèrent la secrète et en développèrent le sens. D'abord, après l'oblation du pain et du vin, on récita la prière *Veni sanctificator*, et la prière *Suscipe, sancta Trinitas*, pour demander à Dieu d'agréer l'offrande qu'on lui faisait. Puis on en vint à accompagner chaque oblation d'une prière distincte ; on récita la prière *Suscipe, sancte Pater*, pour l'oblation du pain, la prière *Offerimus*, pour l'oblation du vin, et auparavant la prière *Deus qui humanæ substantiæ*, pour le mélange de l'eau au vin. Les prières *Veni sanctificator* et *Suscipe, sancta Trinitas*, furent alors renvoyées après les prières *Suscipe, sancte Pater*, et *Offerimus*. Il en résulta un ensemble de prières bien ordonnées ayant toutes pour objet l'oblation

1. Cf. J. GRANCOLAS, *Traité de la Messe*, p. 92.

du pain et du vin, que l'on appela le *petit canon*, à cause de sa ressemblance avec le canon proprement dit¹.

La cérémonie de l'oblation, en s'élargissant ainsi, prit tout à fait l'aspect d'un sacrifice, dont le symbolisme fut magnifiquement exposé. On y reconnut le renouvellement du sacrifice de Melchisédech, destiné à préparer le sacrifice eucharistique. Bossuet, reprenant l'idée de saint Cyprien, voit dans l'oblation le rite destiné à signifier l'acte par lequel l'Église s'unit à son Sauveur en vue du sacrifice eucharistique, dans lequel elle va se sacrifier avec lui pour s'approprier les dons du salut².

Avant de réciter la secrète, qui résume toute cette liturgie et qui en a été le point de départ, entre les prières *Veni sanctificator* et *Suscipe, sancta Trinitas*, le célébrant procède aujourd'hui au lavement des mains. Cette cérémonie se faisait autrefois, tout naturellement, après la séparation des oblats qui devaient servir au sacrifice.

L'Action de grâces. — On appelle *ablutions* la purification du calice et celle des doigts du célébrant qui ont touché au corps et au sang du Sauveur. Or, l'action de grâces, avons-nous dit, commence aux ablutions et va jusqu'à la fin de la messe.

Pendant les ablutions, le célébrant récite deux magnifiques prières d'action de grâces : *Quod ore sumpsimus*, et *Corpus tuum, Domine, quod sumpsimus*. Ces prières étaient dites autrefois, non aux ablutions, mais après la communion de toute l'assemblée.

Le célébrant se retire ensuite du côté de l'épître, et lit l'antienne appelée *Communio*. Dans les messes anciennes, elle consiste toujours en un verset de psaume. Jusqu'au XI^e siècle, on la chantait pendant la communion des fidèles, ainsi que le psaume dont elle est tirée. Le célébrant lit

1. Cf. P. LE BRUN, *Explication des prières et des cérémonies de la Messe*, t. I, pp. 283-382.

2. *Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe*, XXXVI.

ensuite une autre prière, appelée *Postcommunion*, parce qu'elle suit la communion. C'est la prière de la fin, *oratio ad complendum*, disent certains liturgistes, dans laquelle on résume en une formule, d'ordinaire très expressive, toutes les autres prières de l'action de grâces.

La Messe des Catéchumènes. — Le jour du sabbat, les juifs se réunissaient dans les synagogues. Les Docteurs de la loi lisaient et commentaient les livres de Moïse et des prophètes. Éclairer la foi des fidèles et les amener à regretter leurs fautes, tel était le double but de ces assemblées.

Les premiers chrétiens gardèrent cette pratique, mais en la modifiant selon les exigences du nouveau culte. « Le jour qu'on appelle « le jour du soleil », écrit saint Justin, tous, dans les villes et à la campagne, se réunissent dans un même lieu : on lit les Mémoires des Apôtres [Évangiles et Épîtres], et les écrits des prophètes, autant que le temps le permet. Quand la lecture est finie, celui qui préside fait un discours pour avertir et pour exhorter à l'imitation de ces beaux exemples. On procède ensuite à l'eucharistie¹. » Ainsi, le divin sacrifice est précédé de la lecture et du commentaire des saints Livres. Le but qu'on se propose, c'est l'illumination et la purification des fidèles².

Cet exercice préparatoire à l'eucharistie prit une importance de plus en plus grande, à mesure que l'Église s'organisait. On en fit la messe des catéchumènes. Lorsque le catéchuménat eut cessé d'exister, elle subit de nouveaux changements et devint peu à peu la cérémonie que nous avons aujourd'hui.

Elle débute par l'*Introït*, qui est souvent, surtout dans les anciennes messes, un verset tiré d'un psaume, de ce psaume que, primitivement, on chantait ensuite, et dont on ne récite

1. *Apol.*, LVII.

2. Cf. H. LABOUREAU, *La Messe au cours des Ages*, ch. II, pp. 39-50, Paris, 1914.

plus maintenant qu'un verset. L'*Introït* expose brièvement le mystère ou la fête que l'on célèbre.

Après l'*Introït*, le célébrant dit le *Kyrie eleison* et le *Gloria in excelsis*. Le *Kyrie eleison* est un reste des litanies que l'on chantait en se rendant processionnellement à la *Station* du jour, c'est-à-dire à la basilique où l'on devait offrir le saint sacrifice. Ces litanies étaient dites avant l'*Introït*. Le psaume de l'*Introït* dut être d'abord le dernier des psaumes que l'on récitait après les litanies. Quant au *Gloria in excelsis*, c'est une prière que l'on n'a dite longtemps qu'à Noël, au commencement de la messe de la nuit. On y loue, on y adore, on y rend grâces à Dieu le Père, à cause de sa gloire : on y supplie Dieu le Fils de réaliser dans les cœurs le bienfait de la Rédemption.

Le célébrant récite ensuite la *Collecte*. C'est la prière que l'on disait autrefois après la réunion des fidèles, *post collectionem* (dans le latin de l'époque, *post collectam*). D'où son nom de *Collecte*. Les plus anciennes de ces prières sont de véritables petits chefs-d'œuvre, à considérer la structure, le mouvement de la phrase ou le *cursus*, l'onction pénétrante et la doctrine profonde qu'elles contiennent.

Viennent en dernier lieu la lecture de l'*Épître* et de l'*Évangile*. L'*Épître* est empruntée à l'Ancien Testament, aux Actes des Apôtres, et le plus souvent aux *Épîtres*. D'où le nom générique d'*Épître* qui a été donné à cette leçon. L'*Épître* et l'*Évangile* sont toujours choisis pour servir d'enseignement sur le mystère ou la fête que l'on célèbre. Ces deux lectures sont séparées par le *Graduel*, l'*Alleluia* avec son verset, ou le *Traît*. Après l'*Évangile*, à certains jours, le célébrant récite le *Credo*. C'est en 510, à Constantinople, que cette pratique a commencé¹.

En somme, la messe des catéchumènes est restée ce qu'elle était au début, une cérémonie de préparation à la messe

1. Cf. H. LABOUREAU, *op. cit.*, pp. 114-120.

proprement dite. Des prières ont été ajoutées à la lecture des saints livres, en vue d'atteindre plus complètement le double but qu'on s'y proposait, à savoir l'illumination et la purification des fidèles qui vont participer au saint sacrifice.

Telle qu'elle est constituée, la messe des catéchumènes offre un magnifique sujet d'oraison, dont il est facile de voir l'adoration dans l'*Introït*; les considérations à faire, dans l'*Épître* ou l'*Évangile*; la prière, dans la *Collecte*, la *Secrète* et la *Postcommunion*.

La Préparation de la Messe. — La préparation de la Messe est d'institution relativement récente. Elle comprend le *signe de la croix*, l'*antienne Introïbo* avec le *psaume Judica me*, le *Confiteor* et les invocations qui le terminent, les deux oraisons *Aufer a nobis* et *Oremus*, la première dite en montant les degrés de l'autel, la seconde, en arrivant à l'autel.

Comme on le voit, toutes ces prières sont groupées autour du *Confiteor*, qu'elles préparent ou qu'elles complètent. Par là se trouve indiqué le but que le prêtre et les fidèles se proposent, en les disant, qui est de purifier leur cœur, avant la célébration du saint sacrifice.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1^o Depuis le moyen âge, les auteurs expliquaient le plus souvent les prières de la messe en exposant seulement leur sens littéral et mystique. Au contraire, certains auteurs contemporains ne veulent voir dans les prières de la messe qu'une sorte de mosaïque assez mystérieuse de pièces eucologiques, toutes très belles, si on les prend à part, mais assemblées on ne sait trop comment. Ces deux manières de voir sont défectueuses, la seconde plus encore que la première. Notre messe romaine actuelle se développe selon un thème d'une très grande unité, et qu'il est facile de saisir, si l'on veut bien en étudier l'histoire. Et, en cette matière comme en toute autre, la claire vue de la vérité est le meilleur auxiliaire de la solide piété.

2^o La meilleure manière, pour un prêtre, de célébrer le saint sacrifice, est de s'inspirer des idées qui dirigent chacune des trois parties de la messe. En récitant les prières de la préparation, il s'appliquera à purifier son cœur; en disant la messe des catéchumènes, il se mettra en face du mystère du jour : il lira avec soin les enseignements de l'*Épître* et de

l'Évangile sur ce mystère; il en appellera la grâce, quand il récitera la Collecte; pendant la cérémonie de l'oblation, il se souviendra que le pain et le vin symbolisent l'union des fidèles au Christ en vue du sacrifice, et que cette union des fidèles au Christ doit se faire en lui, par lui; il suivra les différents points du canon, et il s'offrira en immolation spirituelle avec la divine victime; les prières de la Communion l'inviteront à demander la grâce sacramentelle par l'incorporation à Jésus-Christ; il rendra grâces à Dieu, par Jésus-Christ, en lisant les prières des Ablutions, de la Communion et de la Postcommunion.

3^o Le prêtre, à l'autel, est le ministre du Christ : en lui, par lui, le Sauveur renouvelle, au moment de la consécration, le sacrifice de la croix; mais le prêtre est aussi le ministre de l'Eglise, pendant toute la cérémonie de la messe : en lui, par lui, l'Eglise se prépare à se sacrifier avec son Sauveur, et au moment de la consécration, toujours en lui et par lui, elle s'offre et elle s'immole spirituellement avec la divine victime. Dès lors, la meilleure manière pour les fidèles d'assister au saint sacrifice sera de s'associer, selon leur pouvoir, aux prières et aux actes du prêtre.

Choix d'auteurs à consulter. — BOSSUET, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe*, XLVI.

Dom GAGIN, *Eucharistia*, pp. 148 et ss.

Dom VANDEUR, *La sainte Messe*, Paris, 1914.

A. VIGOUREL, *Le Canon romain de la Messe et la critique moderne*, Paris, 1913.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
AVANT-PROPOS.....	V

III

L'EUCCHARISTIE

L'Eucharistie, sacrifice et sacrement.....	1
--	---

CHAPITRE PREMIER

L'INSTITUTION DE LA SAINTE EUCCHARISTIE

Les diverses phases de la controverse.....	4
--	---

ARTICLE I

Les textes eucharistiques du Nouveau Testament.

Description générale. — Le chapitre VI de l'Évangile selon saint Jean. — Les récits de l'institution. — Les disciples d'Emmaüs. — La Fraction du pain dans le livre des Actes des Apôtres. — L'union au sacrifice par la manducation de la victime.....	4
--	---

ARTICLE II

La controverse sur l'institution de la sainte Eucharistie.

État de la question.....	14
--------------------------	----

§ I

HISTORICITÉ DES RÉCITS DE SAINT PAUL ET DE SAINT LUC

Les objections contre l'historicité. — Réponses aux objections.....	16
---	----

LEÇONS DE THÉOLOGIE T. IV.....	23
--------------------------------	----

§ II**HISTORICITÉ DES RÉCITS DE SAINT MATTHIEU ET DE SAINT MARC**

Les objections contre l'historicité. — Réponses aux objections.....	20
---	----

§ III**LE CHAPITRE VI DE L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN**

La question de l'historicité. — Deux solutions. — Critique de la première solution. — Critique de la seconde solution. — Une troisième solution.....	25
--	----

§ IV**CRITIQUE DE QUELQUES THÉORIES RATIONALISTES**

Quelques théories rationalistes. — L'eucharistie n'est pas un emprunt fait au paganisme. — L'eucharistie ne s'est pas formée peu à peu dans les premières communautés chrétiennes. — L'eucharistie n'est pas un produit de la foi de saint Paul. — Conclusion. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter.....	33
--	----

CHAPITRE II**LA PRÉSENCE RÉELLE**

Définition et exposition du dogme catholique.....	45
---	----

ARTICLE I**Le Nouveau Testament.**

Idée générale. — Le discours de la promesse de l'eucharistie. — Les récits de l'institution. — Le rite de la Pâque juive, au temps de Notre-Seigneur. — L'institution du Sauveur. — Les formules de consécration du pain et du vin. — L'enseignement du dogme de la présence réelle, d'après les récits de l'institution. — La pratique de l'eucharistie.....	46
---	----

ARTICLE II**La Tradition des Pères.**

Idée générale.....	64
--------------------	----

§ I

LES PÈRES APOSTOLIQUES

Pages.

Les Pères Apostoliques et le dogme de la présence réelle. — La doctrine des Douze Apôtres. — Saint Clément de Rome. — Saint Ignace d'Antioche.....	65
--	----

§ II

SAINT JUSTIN

Saint Justin et le dogme de la présence réelle. — Le témoignage eucharistique de saint Justin. — La <i>Fractio panis</i> du cimetière de Priscille. — Saint Justin et le mithriacisme.....	71
--	----

§ III

SAINT IRÉNÉE

La gnose des marcionites. — Le témoignage eucharistique de saint Irénée.....	83
--	----

§ IV

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

La Foi et la Gnose. — Clément d'Alexandrie. — Origène. — Saint Denis d'Alexandrie.....	86
--	----

§ V

LA LITTÉRATURE GRECQUE DU IV^e SIÈCLE

Le témoignage d'un siècle. — Deux écrits anonymes. — L'anaphore de Sérapion. — Saint Athanase. — Saint Cyrille de Jérusalem. — Les Constitutions apostoliques. — Les Grands Cappadociens. — Saint Jean Chrysostome	92
--	----

§ VI

LES PÈRES LATINS DU III^e ET DU IV^e SIÈCLE

Théologie latine et théologie grecque. — Tertullien. — Saint Cyprien. — Saint Hilaire de Poitiers. — Saint Ambroise. — Le canon romain.	105
--	-----

§ VII

SAINT AUGUSTIN

Le sacrement de l'eucharistie, d'après saint Augustin. — La doctrine	
--	--

de saint Augustin sur la présence réelle. — Explication de quelques textes difficiles.....	115
--	-----

ARTICLE III

Le symbolisme protestant.

Ratramne, Bérenger et Gerland : trois précurseurs du symbolisme protestant. — Les diverses formes du symbolisme protestant. — La définition du concile de Trente. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter.....	125
---	-----

CHAPITRE III

LA TRANSSUBSTANTIATION

Définition et exposition du dogme catholique.....	136
---	-----

ARTICLE I

Le fait de la transsubstantiation.

Idée générale. — Le Nouveau Testament. — Témoignages des Pères des quatre premiers siècles. — Quelques témoignages plus explicites des Pères du iv ^e siècle. — Le dogme de la transsubstantiation et la christologie antiochienne au v ^e siècle. — Saint Cyrille d'Alexandrie. — De saint Cyrille d'Alexandrie au Maître des Sentences. — La controverse bérengarienne. — La théorie de l'impanation et de la companation. — La définition du concile de Trente.	139
---	-----

ARTICLE II

La nature de la transsubstantiation.

Idée générale. — La doctrine de l'École. — Le terme initial. — Le terme final. — L'acte transsubstantiateur. — L'explication cartésienne du dogme de la transsubstantiation. — Leibniz et le dogme de la transsubstantiation. — Conclusions philosophico-dogmatiques sur le dogme de la transsubstantiation.....	154
--	-----

ARTICLE III

Le mode de présence du Christ sous les accidents du pain et du vin.

Idée générale. — La définition du concile de Trente. — L'explication théologique. — Un problème à résoudre. — Les deux solutions : thomiste et suarézienne. — Jésus-Eucharistie.....	166
--	-----

ARTICLE IV

La permanence du Christ sous les accidents du pain et du vin.

Pages.

Idee générale. — Historique de cette doctrine. — La thèse protestante.	
— La définition du concile de Trente. — Quelques règles liturgiques.	
Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter.....	175

CHAPITRE IV

LE SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE

La définition du sacrement de l'eucharistie.....	181
--	-----

ARTICLE I

Les éléments constitutifs du sacrement de l'Eucharistie.

La matière et la forme du sacrement de l'eucharistie.....	182
---	-----

§ I

LA MATIÈRE ÉLOIGNÉE DU SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE

Le Décret aux Arméniens. — Quelques règles pratiques au sujet du pain.	
— Quelques règles pratiques au sujet du vin. — Quelques règles relatives à la consécration du pain et du vin. — Le symbolisme du pain et du vin.....	184

§ II

LA FORME DU SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE

Le Décret aux Arméniens. — Les formules de consécration du pain et du vin. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique.	
— Choix d'auteurs à consulter.....	193

ARTICLE II

Les effets du sacrement de l'eucharistie.

Doctrine générale des effets de l'eucharistie. — La communion nous fait participer au sacrifice du Christ. — Par la communion, nous nous incorporons à notre Sauveur. — L'eucharistie, l'aliment de notre vie surnaturelle. — Les effets de la sainte eucharistie sur le corps du communiant. — L'eucharistie est comme le générateur de la vie catholique. — Conclusion. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter.....	202
---	-----

ARTICLE III

Le sujet du sacrement de l'eucharistie.

	Pages.
Questions.....	222

§ I

LA NÉCESSITÉ DE LA COMMUNION

Nécessité de moyen pour le salut, ou nécessité de précepte seulement.	
— Le précepte divin de la communion. — Le précepte ecclésiastique de la communion.....	222

§ II

LA COMMUNION DES ENFANTS

Ancienne et nouvelle discipline de l'Église. — Le décret <i>Quam singulari Christus amore</i> du 8 août 1910.....	231
---	-----

§ III

LES DISPOSITIONS REQUISES

Les deux dispositions principales : l'état de grâce et le jeûne eucharistique. — Le précepte de l'état de grâce, formulé par le concile de Trente. — Le jeûne eucharistique.....	236
--	-----

§ IV

LA COMMUNION FRÉQUENTE

La pratique de la communion, depuis les origines chrétiennes jusqu'au concile de Trente. — La pratique de la communion, depuis le concile de Trente jusqu'à la condamnation des doctrines jansénistes. — Les règles de saint Liguori sur la communion hebdomadaire, fréquente et quotidienne. — Le décret doctrinal de la S. C. du Concile, du 20 décembre 1905. — Conclusion. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter.....	245
--	-----

ARTICLE IV

Le culte du Saint-Sacrement.

Le Saint-Sacrement. — Le culte du Saint-Sacrement. — Historique du culte de l'eucharistie. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter.....	258
--	-----

CHAPITRE V

LE SACRIFICE EUCHARISTIQUE

La définition du sacrifice.....	Pages. 268
---------------------------------	---------------

ARTICLE I

La vérité du sacrifice eucharistique.

Le Calvaire et l'Autel.....	272
-----------------------------	-----

§ I

L'EXISTENCE DU SACRIFICE EUCHARISTIQUE

Doctrines de l'Eglise.....	275
----------------------------	-----

I

LA SAINTE ÉCRITURE.

Idée générale. — Le sacrifice figuratif de Melchisédech. — La prophétie de Malachie. — Le Sauveur a institué l'eucharistie sous la forme d'un sacrifice.....	277
--	-----

II

LA TRADITION DES PÈRES

Idée générale. — Les écrits des Pères apostoliques. — Les Pères du II ^e siècle. — Les Pères grecs du III ^e et du IV ^e siècle. — Les Pères, depuis Tertullien jusqu'à saint Grégoire le Grand.....	284
--	-----

III

LA PÉRIODE THÉOLOGIQUE

Idée générale. — La synthèse théologique. — L'erreur protestante. — Les canons et les décrets du concile de Trente.....	290
---	-----

§ II

L'ACTE ESSENTIEL DU SACRIFICE EUCHARISTIQUE

État de la question. — La consécration et la communion tout ensemble. — La consécration du pain et du vin sans la communion. — La communion, partie intégrante du sacrifice. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter.....	295
--	-----

ARTICLE II

Les effets du sacrifice eucharistique.

Les quatre effets du sacrifice eucharistique. — Historique de cette doc-	
--	--

trine. — L'opposition des réformateurs du xvi ^e siècle. — La définition du concile de Trente. — L'efficacité du sacrifice eucharistique. — L'extension de cette efficacité. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter.....	30
--	----

ARTICLE III

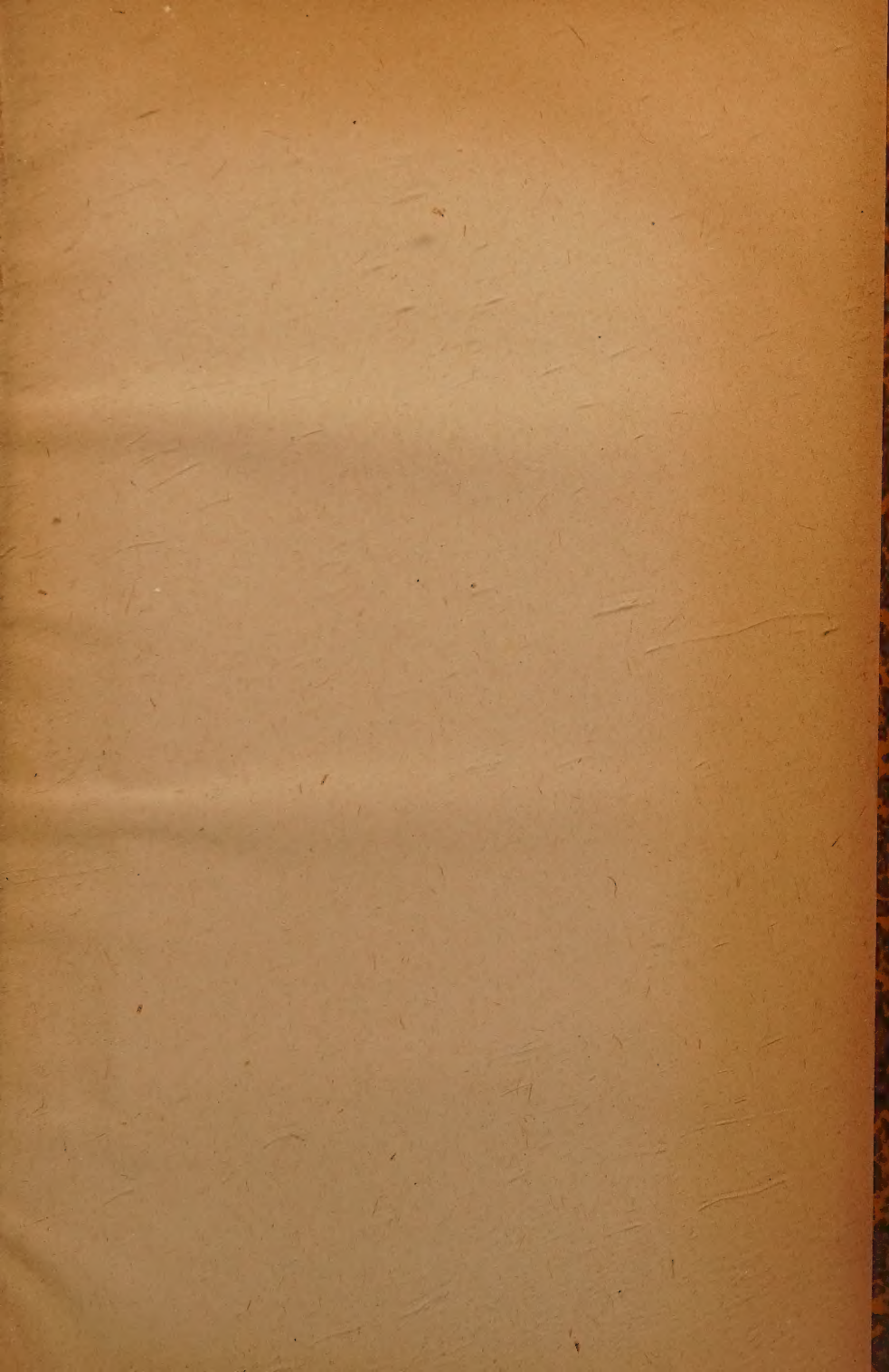
Le ministre du sacrifice eucharistique.

Doctrines de l'Église. — Le prêtre, à l'autel, ministre du Christ et ministre de l'Église. — Les obligations du prêtre vis-à-vis du sacrifice eucharistique. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteurs à consulter.....	327
--	-----

ARTICLE IV

La liturgie de la Messe.

Les trois parties principales de la messe. — La messe des fidèles. — Les interpolations du canon de la messe romaine actuelle. — Le canon primitif de la messe. — La formation du canon de la messe romaine actuelle. — Les prières de la Communion. — La liturgie de l'Oblation. L'Action de grâces. — La messe des Catéchumènes. — La Préparation de la messe. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Choix d'auteur à consulter.....	333
---	-----



114602

230.02R

Labauche, L.

L112

Leçons de théologie
dogmatique

V.4

230.02R

L112

V.4

114602

 T5-ARK-703

